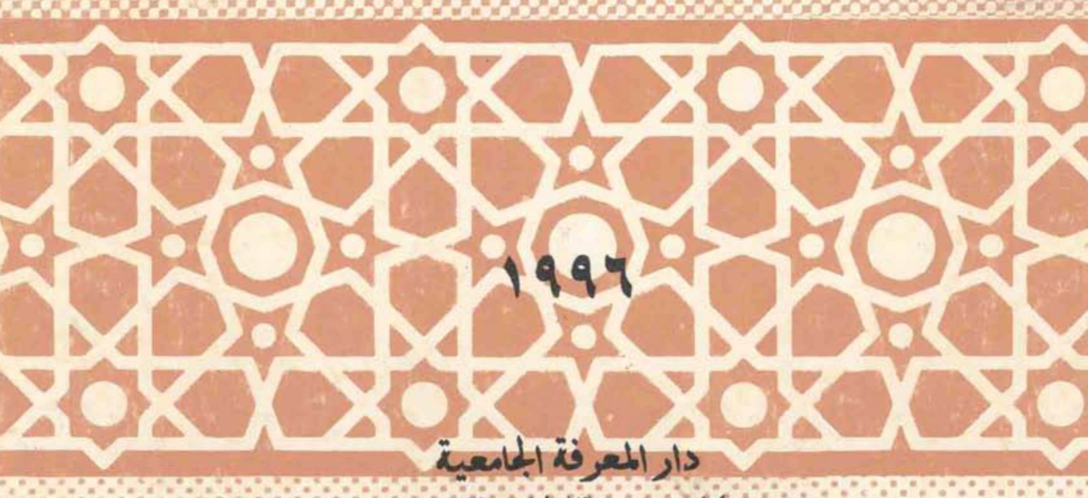
الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة

دراسة فلسفية إسلامية

تأليف
دكتور
عبد الباري محمد داود



١٩٩٦

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الازاريطة - ت ٤٨٣٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي ت ٥٩٧٣١٤٦

الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة

دراسة فلسفية إسلامية

تأليف
دكتور
عبد الباري محمد داود

١٩٩٦

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الازاريطة - ت ٤٨٣٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي ت ٥٩٧٣١٤٦

دار المعرفة الجامعية
للطبع والنشر والتوزيع

❋ الادارة : ٤٠ شارع سوتير
الازاريطة ـ الاسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

❋ الفرع : ٣٨٧ شارع قنال السويس
الشاطبي ـ الاسكندرية
ت : ٥٩٧٣١٤٦

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ

صدق الله العظيم

سورة يس ﴿٨٢﴾

الإهــــــــداء :

إلى والدى رحمه الله وأسكنه الجنة أهدى إليه ثمرة غرسى وثمرة بحثى .فإلى روحك ياأبى أهدى هذا العمل . ولعله بك موصول وعند الله مقبول . والله الموفق إلى مافيه الخير والصواب .

ابـــنـــك

عبد البارى

حقوق الطبع محفوظة

مقدمــة عامة

يعالج هذا البحث موضوعاً على جانب كبير من الأهمية وهو :

" الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة " . دراسة فلسفية إسلامية . وموضوع الإرادة من الموضوعات الرئيسية والهامة التى شغلت الفكر قديماً وحديثاً بصفة عامة والإسلامى بصفة خاصة .

ولا شك أن الخلاف فى موضوع : " الإرادة " قائم بين علماء الأديان والفلاسفة والكلام فيه متشعب كثير . ولكن المتامل فى القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف المعرض عما سواهما يخرج منهما بما تطمئن إليه القلوب ، وترتاح إليه النفوس .

وتنحصر معالجتنا لهذا البحث فى جانب من جوانب الفكر الإسلامى عند المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة حيث انصبت الدراسة على هاتين الفرقتين الإسلاميتين . دراسة تاريخية تحليلية مقارنة . وكان هذا منهجنا فى البحث .

وهذا الموضوع له أهمية واضحة نظراً لأبعاده المختلفة ، وذلك بسبب اتساع المجال الذى يشغله فى الفكر الإسلامى وعمق المعانى التى يهدف إلى إبرازها .

ولقد حاولت فى هذا البحث تتبع أقوال المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة ومقارنتها بعضها بالبعض الآخر وعلاقته بما ورد فى الكتاب والسنة .

ومن الضرورى فى هذا الصدد أن نشير إلى أن المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة اتفقوا جميعاً على أن الله سبحانه وتعالى مريد ، ومع هذا فإنهم إختلفوا فى معنى الإرادة .

فبعضهم يرى أن الإرادة مثل العلم ، ويرى آخرون : أنها صفة حادثة قائمة بذات الله تعالى، وبعضهم يرى أنها وإن كانت حادثة فهى قائمة لا فى محل ، وبعضهم يقرر أنها حادثة لا فى موضوع إلى غير ذلك من الآراء . أما

عند المتكلمين من الأشاعرة فإنها صفة قديمة زائدة على الذات كما هو الشأن فى الصفات الحقيقية .

ولما كان الفصلان الأول والثانى من هذا البحث يتناولا استعراضاً لمفهوم الإرادة الإلهية والإنسانية فى الفكر الإعتزالى ، كما يتناولا مذهبهم بالشرح والتحليل.

ويناقشان بشئ من الدقة والتركيز الإرادة عند أصحاب هذا الفكر. لذلك فقد استخدمنا المنهج التاريخى مع الإستعانة ببعض التحليلات والمقارنات التى تقوم على مواجهة النصوص نفسها .

أما الفصل الثالث من هذا البحث فيتعرض لدراسة موضوع : "الإرادة عند الأشاعرة " ويقوم على دراسة تاريخية تحليلية عند متكلمى الأشاعرة .

وفى هذا الفصل ركزنا فيه على المنهج التاريخى التحليلى المقارن بين الفكر الإعتزالى والفكر الأشعرى.

أما عن المنهج النقدى فإننا نلاحظ فى هذا المقام من أرخ للفكر الإعتزالى والأشعرى وأخص بالذكر الإمام الشهر ستانى بإعتباره مؤرخاً قدم لنا انتقاداته النقدية فى تحليله لموضوع الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة . هذا ليس فقط ولكن أيضاً الإنتقادات من جانب الباحثين الآخرين فى هذا الموضوع .

استخدمنا فى هذه الدراسة منهجاً تاريخياً تحليلياً مقارناً عندما تعرضنا لدراسة الإرادة عن المعتزلة والأشاعرة ، فكانت تاريخيته فى بعض الجوانب التى أشرنا إليها من خلال عرضنا لهذا البحث ، نقدية فى جوانب أخرى كلما دعت الضرورة لتقديم أوجه النقد . لذلك جاءت المقارنات التى أوردتها فى ثنايا عرضى لهذا الموضوع ملائمة لسياق هذا البحث .

ولما كانت أيضاً دراستنا لموضوع الإرادة فى الإطار الإسلامى كان لابد لنا من استخدام المنهج القرآنى حكماً فى كل ما تعرضت له ، بعيداً كل البعد عن أى حكم ظنى، فالظن كما يقول منهج العقل القرآنى لا يغنى عن الحق شيئاً. وبناء على ما تقدم رتبنا فصول البحث على الوجه التالى :

الفصل الأول : جاء بعنوان : " الإرادة عند المعتزلة " استعرضنا فيه :
التعريف اللغوى والاصطلاحى للإرادة ، والإرادة الإلهية عن المعتزلة ، ومذهب المعتزلة فى عموم تعلق الإرادة الإلهية .

الفصل الثانى : يدور حول : الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية عند المعتزلة ، والأسس الجوهرية للإرادة الإنسانية فى الفكر الإعتزالى ، وحرية الفعل الإنسانى وأدلة المعتزلة على هذه الحرية والرد على المعارضين لهذه الحرية .

الفصل الثالث : ويأتى متناولاً : " الإرادة عند الأشاعرة " . وينقسم هذا الفصل إلى عدد من المباحث مجملها على الترتيب التالى : مفهوم الإرادة عند الأشاعرة ، وعموم تعلقها عندهم ، ونظرية الكسب عند الأشاعرة ونقدها ، وعلاقة الإرادة بالأمر والمحبة والرضا، والإرادة عند بعض شخصيات الأشاعرة .

نتايع عامة البحث : وفى نهاية البحث قدمنا النتائج التى أمكن التوصل إليها من خلال ما استعرضناه من موضوعات معرضاً فيها وجهة النظر النقدية بالإضافة إلى ما تضمنه البحث من استنتاجات .

وقد ذيلنا البحث بقائمة تحوى أهم المراجع التى استخدمناها ، بالإضافة إلى مجموعة المراجع والأصول التى اعتمدنا عليها .

والله سبحانه وتعالى أسأل أن يجعله خالصاً لوجهه وأن يتقبله بقبول حسن وأن يجعله صدقة جارية وينفع به المسلمين إنه سميع قريب مجيب الدعاء . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الدكتور

عبد البارى محمد داود

الفصــــل الأول

"الإرادة"

الفصـــل الأول

"الإرادة"

تمهيد :

الكلام فى هذه الصفة والبحث فيها له خطورته وأهميته بالإضافة إلى ما يحيط به من صعوبات ، ولذا فقد كان الحديث عن هذه الصفة مزلة لكثير من الأقدام، وحيرة لكثير ممن خاضوا غمار الحديث عن هذه الصفة دون أن تؤهلهم عقولهم لذلك، ولعل ذلك مرجعه مدى ما لهذه الصفة من علاقة وثيقة بالقضاء والقدر.(١) حيث إنه من المسائل التى ظهر فيها الجدل بين الفرق الإسلامية ، وقد نشأت الأبحاث الدينية حول هذا الموضوع .

وما دمنا بصدد دراسة موضوع "الإرادة" فإنه يتعين علينا أن نتعرض لتعريفها اللغوى والإصطلاحى .

التعريف اللغوى للإرادة :

الإرادة فى اللغة تعنى القصد . ويفرق بينها وبين الإختيار بأن المختار يلاحظ الطرفين ويميل إلى أحدهما . أما المريد فيلاحظ الطرف الذى يريده فقط.

التعريف الإصطلاحى للإرادة :

أما عن تعريفهاالإصطلاحى فإن الباحثين لم يتفقوا على وضع تعريف محدد لها، ولعل ذلك مرجعه إلى إختلافهم فى بيان حقيقتها وفهم معناها.ولعل هذا الإختلاف جاء أيضاً نتيجة لصعوبة هذه المسألة ، ووعورتها من جانب، والعنت والمغالطة من جانب آخر مع ملاحظة أنهم جميعاً اتفقوا على أن الله تعالى مريد، ومع هذا فإنهم إختلفوا فى فهم معناها . ويجب أن نوضح أن الإرادة حادثة عند المعتزلة، بينما هى عند الأشاعرة صفة أزلية قائمة بالذات . يخصص الله بها

---

(١) الغزالى ، أبوحامد : الأربعين فى أصول الدين ، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة : مطبعة الجندى، ١٢٩٠هـ) ص:١٦.

الممكن ببعض ما يجوز من الأمور المتقابلة، ومعنى يخصص الله بها الممكن، أن الإرادة صفة تخصيص وتحديد.(١)

وموضوع " الإرادة" يعد من أهم الموضوعات فى الإلهيات لأنه يتصف بصفات إلهية أخرى تتصل بالموضوع . وبادئ ذى بدء نتساءل : هل الإرادة الإلهية هى الأمر الإلهى وما يريده الله ، أم أن الله يريد غير ما أمر به ؟ كما تتصل الإرادة الإلهية بالعلم الإلهى. ولكن هناك فرقاً واضحاً بينهما . وهنا ينبغى أن نوضح أن الإرادة الإلهة لا تتصل بالإلهيات فقط بل تتصل بالعلم الطبيعى .

ونتساءل أيضاً:هل إيجاد العالم كان وفقاً لإرادة الله تعالى كما هو الحال عند المتكلمين ، أم هو مجرد علم فقط كما هو الحال عند الفلاسفة . وعلى ضوء ما تقدم يتضح لنا أن موضوع الإرادة إذن موضوع متشعب وتنحصر دراستنا لموضوع الإرادة عند فرقتين من الفرق الإسلامية ألا وهما المعتزلة والأشاعرة .

" الإرادة الإلهية عند المعتزلة "

ذهب المعتزلة إلى أن الله تعالى مريد فى الحقيقة، وأنه مريد بإرادة حادثة ، ولا يصح أن يكون البارى تعالى مريداً لنفسه، ولا لعله، ولا بإرادة قديمة. وأن إرادته توجد لا فى محل. (٢).

ولكى يبرهن المعتزلة على كون الإرادة حادثة رأينا ان نقسم هذا الموضوع

---

(١) عبد السلام محمد عبده : علم التوحيد فى ثوب جديد (القاهرة : مطبعة الفجر الجديد ، ١٩٨٠م) ص : ١٨٧-١٨٨ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، تحيقيق الأب جورج قنواتى ، مراجعة الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور، إشراف الأستاذ الدكتور/ طه حسين (القاهرة : وزارة الثقافة والإرشاد القومى، د.ت، جـ٦، ص:٣.

إلى عدد من المسائل يمكن أن نوضحها فى المباحث التالية :

أولاً : ما معنى المريد عند المعتزلة ؟ وما الفرق بينه وبين المريد عند الصوفية ؟ وما الدليل على كونه مريداً ؟

ثانياً : لا يجوز أن يكون الحق تعالى مريداً لذاته .

ثالثاً : لا يجوز أن يكون الحق تعالى مريد لا لذاته ولا لعلة .

رابعاً: لا يجوز أن يكون الحق مريداً بإرادة قديمة .

خامسا: الإرادة حادثة عند المعتزلة .

وسوف نتناول كل مبحث من هذه المباحث بالشرح والتحليل .

أولاً : المريد عند المعتزلة :

المريد عند المعتزلة هو المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل على وجه دون وجه.[1] كما يذهب المعتزلة إلى أن الحق تعالى لا يكون مريداً لأنه فعل الإرادة بوجوه :

(١) أن الدلالة قد دلت على أن المريد لكونه مريداً حالاً ، فلو أفاد الفعليه لما كان له بكونه مريداً حالاً . لأنه لا يصح للفاعل بكونه فاعلاً حالاً .

(٢) ومما يدل على أن المريد لم يكن مريداً لآنه فعل الإرادة . أن أحدنا لا يجوز أن يفعل فى كل جزء من أجزاء قلبه إرادة لحدوث شئ بعينه، ويفعل فى كل جزء آخر كراهة لحدوث ذلك الشئ بعينه فى ذلك الوقت . ولو كان قولنا مريد يفيد الفعلية ويرجع إليها لكان هذا صحيحاً . كما يصح أن يفعل الحركة فى يمينه والسكون فى يسارة .

(٣) والدليل على أن المريد لم يكن مريداً لأنه فعل الإرادة ، لكان العلم بأنه مريد علماً بأنه فعل الإرادة وأحدنا قد يعلم من نفسه أنه مريداً، ولا يعلم أنه فاعل

---

(١) أحمد عبد الفتاح البرى : مشكلة الحرية وعلاقاتها بالسببية عند المعتزلة ، رسالة ماجستير بإشراف الأستاذ الدكتور / محمد عاطف العراقى ، كلية الآداب جامعة الزقازيق ، ١٩٨٩ ، غير منشورة ، ص : ١٤١

للإرادة .لأن العلم بالفعلية إنما يحصل إذا علم تحدد كونه مريداً.(١)

(٤) المريد منا بكونه مريداً حالاً وحكماً، وأن العلم بأنه كذلك غير العلم بالإرادة فيجب ألا يكون مريداً بها لأنه فعلها ، فالمريد إنما صار مريداً بالإرادة لإيجابها كونه كذلك، لا من حيث فعلها . فإذا صح ذلك فينا وجب مثله فى كل مريد بالإرادة . على أن الإرادة لا تعلم باضطرار، وأن العلم الأول هو العلم بكونه مريداً، يبطل القول بأن المريد لا يكون مريداً بالإرادة لأنه فعلها، لأنه لا يصح أن يعلم الفاعل فاعلاً للشئ، إلا بعد العلم بفعله وتعلقه به.(٢)

لذلك نجد أن المريد عند المعتزلة يخالف ما تقول به الصوفية من أن المريد هو المجرد عن الإرادة . ويتجه بكليته ، وبكامل إرادته لله سبحانه وتعالى.(٣) وهو فى عرف الصوفية من لا إرادة له، أى لا إختيار له فى نفسه ولا تمييز لمراده وإنها تجرد لمراد الحق سبحانه وتعالى.(٤) فمن لم يتجرد عن إرادته لا يكون مريداً، كما أن من لا إرادة له على موجب الاشتقاق لا يكون مريداً* .

ويحدثنا ابن عربى عن المريد فيقول :"المريد من انقطع إلى الله عن نظر

---

(١) النيسابورى ، أبو رشيد المعتزلى : المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين ، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد (بيروت : معهد الإتحاد العربى ، ١٩٩٧م) ص " ٣٥٢ - ٣٥٣ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ، جـ٦ ، ص : ٤٧ - ٥٠ .

(٣) حسن الشرقاوى : ألفاظ الصوفية ومعانيها (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ط٢ ، ء.ت) ص ٢٩١ .

(٤) القشيرى: الرسالة ، بشرح الشيخ زكريا الأنصارى (القاهرة : مطبعة صبيح ، ء.ت) هامش ص : ١٥٧ . والعبارة هنا للشيخ زكريا الأنصارى

* إسقاط التدبير مع الله الذى هو مظهر عبودية الإنسان دليل على إقراره بربوبية الله. لهذا لايتحقق الصوفى بشهود أحدية الله إلا بعد المعرفة الذوقية له. (ابن عطاء الله السكندرى: التنوير فى إسقاط التدبير ، ص :٢١) فالولى لن يصل إلى الله ومعه شهوه من شهواته أو تدبير من تدبيراته ، أو إختيار من إختيارته . (ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن (القاهرة : الطبعة الأخيرة ، ١٣٩٩ هـ ، ص : ٢٩٤).

وإستبصار وتجرد* عن إرادته إذا علم أنه مايقع فى الوجود إلا ما يريده الله تعالى لا ما يريده غيره فيمحو إرادته، فلا يريد إلا ما يريده الحق". أى الخضوع التام لإرادة الله. (١)

وهذا يتضح من خلال دراستنا للإرادة عند الصوفية حيث تطلق على المريد الصادق الذى يتمنى قرب الله وإرادة الله وحق الله، أما نفسه فلا يرى لها إرادة .

وهكذا يتضح لنا مدى الإختلاف بين المريد عند المعتزلة والمريد عند الصوفية. فالمريد عند المعتزلة أنه يحصل مريداً للشئ مع جواز أنه لا يحصل كذلك، وسائر أحواله لا تختلف . فلابد من أن يحتاج إلى معنى يصير به مريداً لولاه لم يكن بأن يصير مريداً أولى من أن لا يصير مريداً فلا يمكن أن يقال : " إنه إنما يريد الشئ إذا دعاه الداعى إليه، ولا يصح أن يريده والحال هذه لأن مع الداعى قد لا يريد، لاسيما إذا قابله داع آخر، على أنه قد يريد فعل غيره ، ولا تدعوه الدواعى إليه،

---

* التجريد : هو إخلاص التوحيد لله سبحانه وتعالى فى الإسم والفعل والصفة . الشهادة لله بوحدانيته وإستحقاقه للعبادة بعد الفناء عن مظاهر الخلق وتخليص الفكر من كل الصور النفسية (ابن الخطيب : روضة التعريف بالحب الشريف ص : ١٥١) ولما كان القول بإسقاط التدبير قد اقترن دائما بالقول بالتجريد ، فالتجريد إذن إسقاط التدبير مع الله حسبما يرى الباحث. وخلاصة مانستهدف إليه أن الغاية الأساسية هى المسعى وراء "إخلاص التوحيد "او ما يسميه الصوفية "تجريد التوحيد" "وتفريد التوحيد" .

(محمد مصطفى : المقامات والأحوال ، ص : ٢٧٩) . وإلى هذا التفريد والتجريد الإشارة بقول الله سبحانة وتعالى "قل الله ثم ذرهم فى خوفهم يلعبون " (الأنعام : ٩١).

ولذلك يقول الطوسى : التجريد والتفريد والتوحيد ألفاظ مختلفة لمعان متفقة ، وتفصيلها على مقدار حقائق الواجدين فيها .

(١) أبوالعلا غفيفى: التصوف ، الثورة الروحية فى الإسلام (الإسكندرية: دار المعارف ، الطبعة الأولى، ١٩٦٣ م) ص:٤٨.

وقد يصح أن يريده، والصفة واحدة. (١)

أما الدليل على كون الحق تعالى مريداً فيستدل المعتزلة على ذلك من وجهتين:

أحدهما : أن نراعى أفعاله التى تقع على وجه دون وجه، فنبين أنه لا يصح ذلك فيها من دون كونه تعالى مريداً .

والثانى : أن نبين أن أحدنا إذا حصل على صفة لا بد وأن يكون مريداً، وتلك الصفة موجودة فيه تعالى فيجب كونه مريداً.(٢)

كما يستدل بكونه تعالى مريداً على أنه تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونضرة الحسن، فلابد من غرضه، وغرضه إما أن يكون الإغراء بالقبيح، أو التعريض للنفع. ولا يجوز الإغراء لأن ذلك قبيح فلم يبق إلا ان يكون الغرض به التكليف . ولا يكون مقصوراً على التكليف إلا بالإرادة .(٣) والإرادة لا تتعلق إلا بالمراد لجنسها، ولا يصح وجودها إلا كذلك، فيجب أن لا تحتاج فى كونها كذلك إلى كون فاعلها تعالى مريداً . كما أن إرادته للضدين لا تتضادان لأنه يكون مريداً للضدين فى وقت واحد .

ثانياً لا يجوز أن يكون الحق تعالى مريداً لذاته :

يجب أن نوضح هنا أن الذى يدل على ذلك هو ما أعتمد عليه المعتزلة من أنه كان يجب أن يكون مريداً لكل مايصح أن يريده كل مريد لأن المرادات لا يقع فيها اختصاص . كما أنه لما كان عالماً لنفسه ، وجب كونه عالماً بكل معلوم يصح أن يعلم، لأن المعلومات لا يقع فيها إختصاص . وهذا يوجب وجوها فاسدة نذكر منها:

---

(١) أحمد عبد الفتاح البرى : مشكلة الحرية وعلاقاتها بالسببية عند المعتزلة، مرجع سابق، رسالة ماجستير ، ص : ١٤١ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن أحمد بن متويه ، تحقيق عمر السيد عزمى ، مراجعة الأستاذ الدكتور / أحمد فؤاد الأهوانى (القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ ١٩٦٥م) ص:٢٦٥ – ٢٦٩.

(٣) النيسابورى : من تراث المعتزلة فى التوحيد (القاهرة : المؤسسة المصرية ، ١٩٦٩م) ص : ٤٦٣ .

(١) إذا أراد الواحد منا لنفسه المال، والولد، وغير ذلك من ضروب النعم، أن يريد الله تعالى إحداثه له، كما أراد لنفسه . ولو أراد ذلك لوجب أن يوجد لا محالة، لأنه لا يصح أن يريد الشئ من فعله فلا يقع، لأن ذلك يوجب فيه نقصاً أو ضعفاً تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً .

(٢) أنه كان يجب أن لا يكون قدر من المرادات بأن يريده أولى من قدر لصحة كون جميعة مراداً . وهذا يودى إلى كونه يريد مالا نهاية له ولا آخر. ومتى قيل إنه يريد قدراً محدوداً، فما زاد عليه من صحة كونه مراداً قد خرج من أن يريده . وذلك لا يحيل كونه مريداً لنفسه .

وهنا يقول القاضى عبد الجبار : إنه كان يجب أن يريد تعالى خلق أجسام أخر، أو خلق ضدها لأن كل واحد منهما يصح أن يراد . وكان يجب أن يريد أن يفعل فينا من الحياة والقدرة ، أكثر مما فعل، حتى يخرج الواحد منا من أن يصح أن يكسب العلم أو ضده ، وكان يجب أن يكون محدثاً لما فعله ، قبل الوقت الذى أحدثه ، وأن يتقدم إحداثه لكل ما يخلقه . بل كان يجب إحداث الفعل بإرادته فيما لم يزل ، أو فى وقت لا يمكن أنّ يكون بينه وبينه ما لم يزل. ما لو كان هناك أوقات كان لا نهاية لها . وهذا يوجب قدم أفعاله، أو خروجه من كونه قديماً ، لأن ماتقدم المحدث بوقت محصور فيجب حدوثه.

(٣) ومنها أنه كان يجب إذا أراد أحدنا الشئ وضده ، أن يكون تعالى مريداً لكلا الأمرين فى حالة واحدة ، وهذا يوجب كونه على صفتين ضدين ، وعلى قول من يقول بتضاد إرادة الضدين ، وما أدى إلى ذلك يجب بطلانه. (١)

وهنا يجب أن نوضح أن إرادة الحق للضدين لا يتضادان فالدلالة مستمرة من وجهتين:

<u>أحدهما</u> : أنه كا يجب، إذا أراد الضدين ، أن يوجدا جميعاً ، لأن انتقاءهما ، أوانتقاء أحدهما مع أنه قد أراده ، يقتضى فيه صفة نقص ، لأن المريد

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، جـ٦،٢ ، الإرادة ، ص : ١٣٨ – ١٣٩ .

للشئ من فعله ،إنما لا يقع منه ضعف ، أو فقد علم ، وما أدى إلى ذلك وجب فساده.

والثاني : أن العالم بتضاد مقدوره لا يصح أن يريدهما ، وإن لم تتضاد إرادتهما لأنه لا يجوز أن تدعوه الدواعي إلى فعلهما جميعاً ، بل ما يدعوه إلى فعل أحدهما، يصرفه عن فعل الأخر، لعلمه بأنه يضاده وينفيه . فإذا استحال ذلك جرى في باب الاستحالة مجرى جواز الضدين عليه ، ووجب االقضاء بفساد ما أدى إليه من القول بأنه مريد لنفسه .

(٤) وما يدل على أنه تعالى لا يصح أن يكون مريداً لنفسه، أنه لو كان كذلك، لوجب كونه كارهاً لنفسه ، لأن مثل ما اقتضى كونه مريداً يقتضي كونه كارهاً. وذلك يؤدي إلى كونه مريداً للشئ كارهاً له . وهذا في الإستحالة بمنزلة كونه عالماً بالشئ جاهلاً به من وجه واحد . وما أدى إلى ذلك وجب القضاء بفساده.(١)

(٥) ومما يستدل به في هذا الصدد قول أبو على الجبائي رحمه الله : "لو كان الحق تعالى مريداً لنفسه لاستحال أن يكره شيئاً ألبته ، لأن الكاره إنما يصح أن يكره الشئ على وجه يصح أن يريده عليه " .

(٦) ومما يستدل على أنه سبحانه لا يجوز أن يكون مريداً لنفسه أن كونه كذلك يوجب إثباته على صفة نقص، وهو أن يكون مريداً للشئ قبل كونه من غير أن يصح فيه توطين النفس ، وتعجل السرور . وقد علمنا أن من هذه حاله ، فهو على صفة منقوصة ، كما أن المريد للقبيح يجب كونه على صفة منقوصة . فإذا استحال ذلك فيه،استحال كونه مريداً لنفسه.(٢)

ويمضى القاضي عبد الجبار قائلاً : ومما يلحق بهذه الدلالة ما استدل به شيوخنا رحمهم الله من أنه لو كان مريداً لنفسه ، لوجب كونه مريداً للقبيح، وهذا يوجب فيه صفة نقص . فإذا استحال ذلك فيه بطل القول بأن فيه ما يقبح .

---

(١) القاضي عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، جـ٦،٢ ، الإرادة ، ص:١٣٨-١٣٩ .

(٢) المرجع السابق : نفس الصفحات .

من خلال ما تقدم عن المعتزلة يتضح أن الحق لا يجوز أن يكون مريداً لنفسه.

ثالثاً : لا يجوز أن يكون الحق تعالى مريداً لا لذاته ولا لعلة :

لقد أوضحنا فيما تقدم بطلان أن يكون الحق تعالى مريداً لنفسه في الفكر الاعتزالي، وذلك يثبت أنه مريد بإرادة . والأصل في هذا أنه إذا ثبت كونه مريداً مع جواز أن لا يكون كذلك على ما تقدم من قبل، فقد دل هذا على ثبوت هذه الصفة لمعنى، وكما يبطل بذلك أن تكون للنفس، يبطل أن تكون لا للنفس و لا لعلة.(١)

ولا يصح أن يقال إنه تعالى يريد مراداً دون غيره وإلا بأن يوصف تعالى بأنه مريد بإرادة محدثة، لأنها هي التي تختص بأن يتعلق بشئ دون غيره، وعلى وجه دون غيره . يبين ذلك أنه تعالى لما كان مدركاً لا لنفسه ولا لعلة، وجب كونه مدركاً لكل مدرك، كما وجب كونه عالماً بكل معلوم، وإن كان عالماً لنفسه يوضح ذلك أن هذه الصفة إذا استحقت النفس، فإنما يجب أن تستتبع في كل ما يصح ، لأنه ليس هناك ما يخصصها بأمر دون غيره . وهذا المعنى قائم إذا كانت الصفة مستحقة لا للنفس ولا لعلة. على أن هذه الصفة التي تستحق لا للنفس ولا لعلة ، ولابد من أن يكون لها وجه تستحق منه ، كما نقوله في كون الموجود محدثاً ، والحي مدركاً . وقد علم أنه لا وجه يستحق منه كونه تعالى مريداً، على طريقة ما نقوله فيما يستحق من الصفات ، ولا للنفس ولا لعلة ، فالقول بذلك لا يصح. (٢)

ويسترسل القاضي عبد الجبار فيقول : إن كونه مريداً لا يخلو من أن يكون عليه فيما لم يزل، أو يحصل عليه بعد مالم يكن بذلك . وإن كان مريداً لم يزل، فأمارة صفات النفس قد حصلت فيه ، فلا يصح أن يقال إنه مريدا لا لنفسه ولا لعلة، وإن حصل مريداً بعد أن لم يكن كذلك ، فلابد من كونه مريداً بإرادة ، لأنه لا يصح أن يقال إن لكونه مريداً شرطاً يتعلق به ، إذا كان موجوداً . فلذلك صح أن

---

(١) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص " ٢٧٥ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، جـ٢ ، ٢ ، الإرادة ، ص : ١٣٤ - ١٣٥ .

يصح أن يقال إن لكونه مريدا شرطا يتعلق به ، إذا كان موجودا فلذلك صح أن يريد بعد ما لم يكن مريدا .[١] وقد يريد المريد ما يكون فى المستقبل ، وكما يريد الكائن فى الحال . فإذا صح ذلك ، لم تكن بعض الأوقات بأن يكون فيه أولى من بعض ، لو كان مريداً لا لعلة . وذلك يوجب كونه مريداً فيما لم يزل . وفى هذا تحقيق ما قلناه من أنه تعالى مريد لا لنفسه ولا لعلة، وأنه لا واسطة لهذين .

ويترتب على ذلك فى ضوء ما أسلفناه أن الإرادة عند شيوخ المعتزلة هى : "ما يوجب كون الذات مريداً " . (٢) وكذلك يمكن القول حسب مذهب المعتزلة أنه لا يجوز أن يكون الحق مريداً لا لنفسه ولا لعلة .

رابعاً : لا يجوز أن يكون الحق تعالى مريداً بإرادة قديمة :

ينبغى أن نوضح فى هذا الصدد أنه لو كان مريداً لنفسه لوجب أن يكون مريداً لكل مراد ، يدل على أنه لا يكون مريداً بإرادة قديمة ، لأنها لو كانت قديمة ، لم تكن بأن يراد بها بعض المراد أولى من بعض. (٣) .

وكذلك يمكن القول بأنه لو كان مريداً بإرادة قديمة أو لنفسه ، لاستحال أن تقع أفعاله على وجه بكونه مريداً نحو كون الكلام خطاباً أو خبراً لأن الخبر إنما يقتضى كون المخبر مريداُ، من حيث صح وقوعه بعينه من جهته، ولا يكون خبراً . ولو كان مريداً لنفسه أو بإرادة قديمة لم يصح هذا الوجه فيه ، لأنه يستحيل أن يوجد ولا يكون مريداً له. وهذا يوجب إستحالة وجوده ، ولا يكون خبراً . وذلك يبطل حاجته فىكونه خبراً إلى كون المخبر مريداً . وفى ذلك إبطال الطريق الذى به نعلم

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق الدكتور / عبد الكريم عثمان (القاهرة : مكتبة وهبه، ١٩٦٥) ص : ٤٣-٤٣٣ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص : ٤٣٢

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، جت٦ ، ص : ١٣٧ .

كونه مريداً أصلاً ، فلابد من صفة للفاعل وليست إلا كونه مريداً، وهذا يبطل لوكانت إرادته قديمة (١)

خامساً : الإرادة حادثة عند المعتزلة :

إذا ثبت أن الحق تعالى مريد ، وبطل أنه مريد لنفسه ، ولا لعلة ، ولا بإرادة قديمة، فيجب كونه مريداً بإرادة حادثة . وإذا لم نقل بذلك، لأدى إلى خروجه من أن يكون مريداً أصلاً . ولما كانت الإرادة حادثة عند المعتزلة فإن وجودها لم يخل من أمرين : إما أن توجد فى محل أو توجد لا فى محل . وإن وجدت فى محل، لم تخل من وجوه : إما أن تحتاج إلى أن يكون فى محلها الحياة ، أو يصح وجودها فيه إذا لم يكن فيه حياة، أو يصح وجودها فى كل محل ، ولا تحتاج فى وجودها إلا إليه.

ومتى أبطلنا صحة وجودها فى المحل على سائر الوجوه التى ذكرناها، وجب القضاء بأنها توجد لا فى محل.

ويدلل المعتزلة على كون الإرادة حادثة أن الحق سبحانه وتعالى إنما يريد بعض ما يصح كونه مراداً دون بعض ، وهذا يوجب كونه مريداً بإرادة حادثة ، لأنها هى التى تختص بأن يراد بها المراد على طريق التفصيل . ولا يصح أن يراد بها كل المرادات . ولو كانت قديمة ، لوجب كونها من جنس إرادتنا إذا تعلقت بالمراد على الوجه الذى تعلقت به إرادتنا.

ولقد بينا عند حديثنا عن كون الحق لا يجوز أن يكون مريداً لا لعلة ، أنه لو كان مريداً لا لعلة ، لم يصح أن يريد شيئاً دون شئ . وكل ذلك يبين أنه مريد بإرادة حادثة . ويستدلون على ذلك بقول الحق تعالى : " إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون " (النحل : ٤٠) . "وإذا " تفيد الإستقبال وذلك يقتضى كونه مريداً بعد أن لم يكن كذلك .

ولقد استدل أبو على رحمه الله على أن الإرادة حادثة بقوله تعالى : " ولو شاء

---

(١) المرجع السابق ، ص : ١٣٨ -١٣٩ .

ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً " (يونس : ٩٩) . وهنا ينبغى أن يوضح أنه لايصح أن يقال : لو شاء أن يؤمن الكفار لآمنوا ، وذلك مستحيل فيه . وإنما يقال ذلك إذا صح أن يشاء ذلك منهم، وهذا يوجب كون الإرادة حادثة ، مقدورة له يصح أن يفعلها ويصح أن لا يفعلها.(١)

كما أن هذه الآية تدل من وجه آخر بأن المشيئة متقدمة ، وكذلك كما لا يصح أن يقال: لو علم الله كيت وكيت ، مع أنه عالم فيما لم يزل . ومتى ذكرنا ذلك على هذا الوجه فهو مجاز . وكيف يجوز أن يقول تعالى "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها، ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين " .(السجدة : ١٣) .

ويوضح المعتزلة موقفهم فى هذا الصدد بقولهم : ويستحيل أن يشاء ذلك . أو ليس هذا من أول الأشياء على أنه تعالى إنما لا يشاء ذلك ، لأنه قد حق القول منه، فلولا ذلك لشاء وصح ذلك فيه . هذا هو شأن المعتزلة فى إثباتهم على كون الإرادة حادثة .

وينتقل المعتزلة فى التدليل على كون الإرادة حادثة بقوله تعالى : "ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله " . (الأنعام : ١١١) .
وقوله تعالى :"أفلم ييأس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً". (الرعد:٣١).
يدل أيضاً على أن إرادته حاثة .

وقوله سبحانه :" ومن آياته الجوارى فى البحر كالأعلام ، إن يشأ يسكن الريح". (الشورى :٣٢) . يدل على أن الإرادة حادثة . لأنها لو كانت قديمة لما صح أن يقال: إن يشاء يفعل كيت وكيت ، ولا صح أن يمتدح سبحانه وتعالى بذلك.(٢)
وكذلك قوله تعالى :" إن نشأ ننزل عليم من السماء آية " (الشعراء :٤) .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، جـ٦ ، ص ١٤٢-١٤٤.

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ٦ ، ص : ١٤٣ .

وقوله تعالى :" إن يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بآخرين ". (النساء :١٣٣) .

فهاتان الآيتان تدلان على أن الإرادة حادثة لأنها من وجهة نظر المعتزلة أوضحت أن المشيئة مستقبلة . كما إذا قال القائل : إن تأتنى أكرمك . فالمراد به الاستقبال .

ويستشهد المعتزلة على كون الإرادة حادثة بقوله تعالى :"ولو علم الله فيهم خيراً ". (الأنفال : ٢٣) .

فجاز عندنا ذكر العلم وأراد المعلوم لأنه أراد به لو كان ممن يقبل ويسمع ويعمل به لأسمعهم، وذلك مجاز .

وقد استدل أبو على الجبائى على ذلك بقوله تعالى :" ولا تقولن لشئ إنى فاعل ذلك غداً إلا ان يشاء الله".(الكهف : ٢٣) . فإن المسلمين قد اتفقوا على أن قول القائل : إنى أخرج غداً إلى المسجد إن شاء الله ". فهذا قول صحيح . أما قولهم : "إنى أخرج غداً إلى المسجد إن علم الله. وسيعافى أخى إن قدر الله " . فعلى ذلك لا يجوز . وهذا يبين أن المشيئة حادثة ، وأنها مخالفة لعلمه وقدرته . وإلا لم يكن للاستثناء عقب الأخبار والإيمان معنى ألبته . و لا كان لأمره تعالى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك معنى.(١)

ومما ينبغى توضيحه أن الحق سبحانه وتعالى لم يرد الإيمان من الكفار. فهذا صحيح لأن الحق إنما أراد بقوله :" ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً". والحق أراد منهم ذلك اختياراً لا على وجه الإلجاء . فلم ينف الحق عن نفسه ما ثبت من المشيئة، بل نفى غيره . وكل ذلك يبين أنه يريد الأشياء بعد أن لم يكن مريداً لها، وأنه إنما يريدها لمعنى يحدثه ويفعله .

ويترتب على ذلك فى ضوء ما أسلفنا فى الكلام عن كون الحق تعالى مريداً بإرادة حادثة طريقان :

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، جـ٦ ، ص : ١٤٣

أحدهما : هو أن نبتدئ بالدلالة على أنه حصل مريداً مع جواز أن لايكون كذلك، فلا بد من معنى به يريد ، وإنما نعلم جواز هذه الصفة عليه، بأن نعلم أنه لو كان كونه مريداً واجباً، مع أن تأثيره على طريق الإيجاب، لأوجب ذلك أن يصح منه التخير فى كون الكلام خبراً عن زيد بن عمرو دون زيد بن عبد الله، بل كان يجب أن يكون خبراً عمن هو خبر عنه على وجه لا يصح خلافه ، وقد عرفنا فساد ذلك فيما نقدم من خلال عرضنا السابق، فليس إلا كونه مريداً حاصل مع جواز أن لا يحصل . فينصرف فى جعل كلامه خبراً عن واحد دون آخر . (١)

والطريق الثانى : هو أن نبين أنه إذا لم يصح أن يكون مريداً لنفسه، ولا لنفسه، ولا لعلة، ولا بإرادة معدومة ولا قديمة ، فلابد من أن يكون مريداً بإرادة حادثة .

من خلال عرضنا السابق عن كون الإرادة حادثة عند المعتزلة كما يقررون فقد بطل من وجهة نظرهم أن الحق يريد بإرادة قديمة ، فليس إلا أن يريد بإرادة حادثة.

ويتساءل القاضى عبد الجبار فيقول : إذا صح ذلك قلنا : فكيفية وجودها إما أن تكون فيه تعالى أو لا فيه، والأول باطل، لأن الحق تعالى ليس محلاً للحوادث، وإذا لم تحله فإما أن تحل غيره، أو أن توجد لا فى محل ، وغيره إما أن تكون فيه حياة أو لا حياة فيه .

وقد مضى فى غير موضع أن وجود إرادته تعالى فى الجماد ، أو فى محل فيه حياة لا يصح ، فليس إلا أن وجودها لا فى محل .

وفى ضوء هذا التحليل ينبهنا القاضى عبد الجبار أن هذه الجملة قد صارت شبهة لأقوام . ففيهم من قال : إذا أثبت أن الحق تعالى مريد ولم يصح أن يكون

---

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص : ٢٧٠

انظر ذلك : إبراهيم البيجورى : شرح البيجورى على الجوهرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب:١٩٨٧م) ص:١٢٢

مريداً للنفس، ولا لإرادة قديمة ولا للنفس ، ولا لعلة ، فلابد من أن يريد بإرادة حادثة، ولا تختص به إلا بحلولها فيه ، فاقتضى ذلك أن يكون جسماً ليصح حلول المعانى فيه . والرد على هؤلاء مشهور فى كلام أئمة أهل السنة ونستشهد هنا برأى ابن تيمية من تقسيمة لمقولة الإتحاد عند دعاتها إلى قسمين :

أحدهما : الحلول، **والثاني** : الإتحاد . وكل من القسمين ينقسم إلى : خاص وعام ، وبذلك تكون القسمة رباعية . فإن من جعل الرب هو العبد حقيقة ، فإنه : إما أن يقول بحلوله فيه ، أو اتحاده به وعلى التقديرين . فإما أن يجعل ذلك مختصاً ببعض الخالق كالميسح ، أو يجعله عاماً لجميع الخلق. فهذه أربعة أقسام : (١) .

الأول : *الحلول الخاص*: وهو قول النسطورية من النصارى الذين يقولون إن اللاهوت حل فى الناسوت ، وتدرع به كحلول الماء فى الإناء ، وقد كفرا بن تيمية بعض الشيعة الذين يقولون : إنه تعالى حل بعلى بن أبى طالب وأئمة أهل بيته ، كما كفر من يدعى أن الله حل فى الأولياء كالحلاج وغيره .

الثاني : *الأتحاد الخاص*: وهو قول يعقوبيه النصارى وهم الأقباط ، يقولون : إن اللاهوت والناسوت اختلطا وامتزجا كأختلاط اللبن بالماء .

الثالث : *الحلول العام*: وهو قول طائفة من الجهمية الذين يقولون إن الله بذاته فى كل كان ويتمسكون بمتشابه القرآن كقوله تعالى : " وهو الله فى السموات وفى الأرض ". (الأنعام : ٣) . وقوله تعالى :" وهو معكم أينما كنتم " .(الحديد :٤).

الرابع الاتحاد العام : اتحاد فلاسفة التصوف الذين يقول عنهم ابن تيمية : وهو قول هؤلاء الملاحدة الذين يزعمون أنه عين وجود الكائنات ، وهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى .

ولا شك أن القول بالحلول يؤكد الخروج عن الشريعة الإسلامية ويضيع معالم الألوهية بمعناها الدينى الحقيقى الدقيق لله سبحانه وتعالى من صفات الجمال

---

(١) محمد سليمان داود : ابن تيمية وفلاسفة التصوف (الإسكندرية : درا المعرفة الجامعية ، ط٢ ، ١٤٠٢ هـ) ص : ٢٩١.

والجلال والكمال ، التى تفرد بها سبحانه وتعالى عن خلقه .. فهو واحد سبحانه وتعالى، واحد لا شريك له ، خالق لكل شئ وبيده الأمر كله.قال تعالى :" ألا له الخلق والأمر ".(الأعراف:٥٤) .

وفيهم من قال : إذا ثبت أنها – وقد وجدت لافى محل – لا تصح لفقد الاختصاص به تعالى، ولأن ذلك لو صح فى بعض المعانى يصح فى سائرها ، فليس إلا أنه مريد لنفسه . وفيهم من قال بالضد من ذلك فقال : إذا لم يصح الأعراض وجودها لا فى محل ، وكان الاختصاص مفقوداً ، فليس إلا أنه ليس بمريد أصلاً ، لأن ما عدا ذلك من الأقسام قد قلتم ببطلانه ، فعلى هذا الوجوه تقع الشبهة فى ذلك.(١)

والأصل فى ذلك أن الذوات التى تثبت بدلالة يجب أن تكون كيفية وجودها أيضاً بدلالة، وعلى هذا يحدثنا القاضى عبد الجبار " كلمنا المشبهة فقلنا لا يصح أن تقاس كيفية وجوده تعالى على وجود غيره من الأجسام والأعراض، وإذا صح ذلك وكان إثباته تعالى مريداً بإرادة، طريقة الدلالة ، فكيفية وجود إرادته يجب أن يكون الرجوع فيها أيضاً إلى الدلالة. وقد بينا فيما تقدم أنه لابد من وجودها لا فى محل، وأما قياسها على سائر الأعراض فخطأ، لأن الواجب أن تثبت كل شئ منها بدليله ، وعلى هذا لا يصح قياس البعض على البعض فى كيفية الإيجاب. (٢)

وكذلك يجب أن نوضح أن إرادة القديم تعالى لا يصح أن تكون موجبة لكون الحى منا مريداً، فيجب أن لا يصح وجودها فى بعضه . وكذلك إذا ما كان يوجب الحكم للقديم تعالى، إنما يوجبه بأن يكون موجوداً لا فى محل . فما يمنع من إيجاب الحكم يمنع من وجوده فى المحل . ولولا أن الأمر على ما ذكرناه ، لم يمتنع أن توجد أجزاء من الإرادات فى قلب زيد ، فيكون مريداً ببعضها دون بعض . فإذا

---

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكيف ، ص : ٢٧٧-٢٧٨.

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى أبواب التوحيد والعدل ، جـ٦ ، ٢ الإرادة ، ص : ١٥٢-١٦٠

استحال ذلك، لأنه لو صح فيه، لصح فى سائر ما يختص المحل أو الجملة . وفى ذلك فساد الطريق الذى به يعلم اختصاص الأشياء بما تختص به دون غيره ، وذلك يصحح ما قلناه من أن إرادته جل وعز لا يصح وجودها فى محل . كما أنه لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة توجد فى محل لا حياه فيه، لأن مالا حياه فيه تأليفه كإفتراقه ، فى أنه لا يجوز أن يحصل لحملته حكم لايحصل لإيجاده ، لأن الذى يوجب ذلك هو الحياه فقط ، فإذا انتفت بالمفترق كالمؤتلف . ولذلك أحلنا وجود القدرة فى الجماد . ولا يصح أن نستدل على ذلك بأن إرادته تعالى لو صح وجودها فى الجماد، لصح وجود إرادتنا فيه أيضاً . وذلك أن من حق إرادتنا أن لا تختص بنا، إلا بأن توجد فى بعضنا، والجمادية تخرج المحل من كونه بعضاً لنا ، فلذلك لم يصح وجود إرادتنا فيه . وليس كذلك حال إرادته القديم تعالى ، لأنه كما يصح وجودها لا فى محل ، وتفارق حالها حال إرادتنا ، فلقائل يقول : إن وجودها فى الجماد، يصح وتفارق حالها حال إرادتكم .

وإذا بطل القول بصحة وجود إرادته تعالى فى محل ، فيجب القول بوجودها لا فى محل . وهذا هو رأى أبو على وأبوهاشم، وأتباعهما من معتزلة البصرة . (١)

وكذلك ذهب الكرامية إلى أن الله تعالى مريد بإرادة حادثة . (٢) وعلى ذلك فإن الكرامية ومعتزلة البصرة يلتقون فى القول بحدوث الإرادة ، وإن اختلفوا فى قيامها بذاته تعالى . وتمسكوا بقوله تعالى :" وما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله". (الأنعام:١١١). حيث قالوا تحت تفسيرهم لهذه الآية : إن هذه الآية تدل على حدوث مشيئته تعالى، لأنها لو كانت قديمة لم يحز أن يقال ذلك . كما تمسك الكرامية فى قولهم بأن لله إرادة حادثة بقوله تعالى :" إنما أمره إذا أراد شيئاً إن يقول له كن فيكون" .(يس:٨٢).

---

(١) المرجع السابق ، ص : ٣ .

(٢) الآمدى ، سيف الدين : غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف . (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٣٩١ هـ) ص : ٥٢ .

فقالوا: إن قوله تعالى " إذا أراد " يفيد أن له أرادة حادثة ، وذلك من وجهين :

الأول : أنه جعل للإرادة زمان ، وإذا ظرف زمان ، وكل ماله زمان فهو حادث .

الثاني : أن الحق سبحانه وتعالى جعل إرادته متصلة بقوله :"كن" وقوله :"كن " متصل بكون الشئ ووقوعه ، وذلك لأن الآية بعد ذلك قالت :" فيكون" بفاء التعقيب، والكون حادث ، وما قبل الحادث متصل بإحداث ، وعلى ذلك لله إراده حادثة .

وقبل أن ننهي هذه المسألة نريد أن نوضح أن المعتزلة أثبتوا لله سبحانه وتعالى ثلاث صفات هى : العلم ، والقدرة ، والحياة . بينما الأشاعرة يثبتون لله سبع صفات هى : العلم، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . وهذه الصفات يثبتونها للذات الإلهية .

وهنا ينبغي أن نوضح أن المعتزلة لا تشبه الإرادة بالعلم إطلاقاً ، لأن العلم قديم عند المعتزلة بينما الإرادة حداثة .أما الذين يشبهون الإرادة بالعلم الأشاعرة وأولهم أبو الحسن الأشعرى . وسوف نثبت ذلك عند دراستنا الإرادة عند الأشاعرة .

نخلص من ذلك إلى أن المعتزلة يجعلون الإرادة من صفات الفعل في حين أن الأشاعرة يجعلون الإرادة من صفات الذات .

وعلى غرار ما تقدم نستطيع القول بأن الله عالم بذاته أولذاته، وهى بذاته أولذاته وقادر بذاته أو لذاته . وذلك لكون العلم عند المعتزلة قديم ، وكذلك القدرة .

أما لكون الإرادة من صفات الفعل عند المعتزلة فالحق سبحانه وتعالى لا يجوز أن يكون مريداً لنفسه، ولا لنفسه، ولا لعلة، ولا بإرادة قديمة إذن يبقى كون الحق مريداً بإرادة حادثة لا فى محل . ولاخلاف بين المعتزلة فى ان الإرادة من صفات الفعل .

"الإرادة الإلهية عند بعض شخصيات المعتزلة"

(١) الإرادة الإلهية عند بشر بن المعتمر (ت ٢٢٦ هـ) :

يرى بشر بن المعتمر أن إرادة الله فعل من أفعاله، وهى على وجهين : إما أن تكون صفة ذات ، وإما أن تكون صفة فعل . (١) ومن حيث كونها صفة ذات : فالله لم يزل مريداً لجميع أفعاله ولجميع طاعات عباده لأنه لا يجوز عنده أن يعلم عالم "صلاحاً وخيراً ولا يريده . فلما كان عالماً بذلك أجمع كان مريداً له . (٢) .

ومن حيث كونها صفة فعل أو المراد بها فعل نفسه فى حال إحداثه ، فهى خلق له ، وهى قبل الفعل ، لأن ما به يكون الشئ لا يجوز أن يكون معه ، وإذا أراد به فعل عباده ، فهو الأمر بها .

ومما يلاحظه الباحث بصدد الإرادة الإلهية عند بشر بن المعتمر أنه وافق المعتزلة بقوله أن الإرادة من صفات الفعل لكنه خالفهم فى تقسيمه الإرادة إلى قسمين أحدهما أن تكون صفة للفعل والآخر أن تكون صفة للذات . فهو خالف المعتزلة فى الشق الثانى من التقسيم الذى يقول فيه أن الإرادة صفة للذات . ولما كان المعتزلة يجعلون الإرادة من صفات الفعل، والأشاعرة يجعلون الإرادة من صفات الذات . لذلك نرى بشر بن المعتمر إعتز الى فى جانب وأشعرى فى الجانب الآخر إن سمح لى بهذا التعبير . فهو اعتزالى فى جعله الإرادة من صفات الفعل ، وأشعرى فى جعله الإرادة من صفات الذات حسبما يرى الباحث .

(٢) الإرادة الإلهية عند إبراهيم بن سيار النظام * (ت ٢٣١ هـ) .

يقول النظام : إن إرادة الله تعالى إنما هى فعله ، أو أمره ، أو حكمه . كما

(١) محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ط٤ ، ١٩٨٠م) ص:٢٩٢

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ، جـ٦ ، " الإرادة " ، ص : ٣

* النظام : تلميذ أبو الهذيل . توفى قبل أستاذه العلاف . حيث كانت وفاة العلاف ٢٣٥ هـ

قال: لأن الإرادة فى اللغة إنما تكون كذلك ، أو تكون ضميرا ، أو قرب الشئ من الشئ . كقوله تعالى :" جدار يريد أن ينقض".(الكهف :٧٧) . والضمير يستحيل على الله ، فيجب أن تكون إرادته ما ذكرناه .

وقال أيضاً : والمراد يسمى إرادة فى اللغه ، يقول القائل : جئتى بإرادتى ، يعنى مرادى . ويقول أراد منى كذا،أى أمرنى بكذا ، ويقال : إن الله مريد لأن يقيم القيامة. أى حكم بذلك (١)

فالإرادة لفظ مشترك بين الله والإنسان ،و من ثم فلنلقى أدنى مشابهة بينهما :

ذهب النظام إلى أن الله سبحانه وتعالى غير موصوف بالإرادة على الحقيقة ، ولكن الإرادة تنسب إلى الله على أنحاء ثلاثة .

<u>أولاً : بصدد الخلق أو التكوين</u> : معناه : أن الله تعالى مريد لتكوين الأشياء أى أنه مكونها ، أو أنه خالقها ومنشئها . فإرادة التكوين هى التكوين كى لا يكون هناك فاصل زمنى بين أنه يريد وبين أنه يخلق . فمجرد هذه الإرادة الإلهية يقع الخلق بخلاف الإرادة الإنسانية يوجد فاصل زمنى بين أنه يريد وبين أنه يفعل .

<u>ثانياً : بصدد أفعال العباد</u> : إذا وصف الله تعالى بأنه مريد لأفعال عباده فمعناه أنه آمر به ناه عن خلافه ، وإرادة الفعل غير المراد لأن الفعل واقع من العبد لامن الله وفقاً لنظرية المعتزلة فى حرية الفعل الإنسانى . وهذا ما يختص بإرادة التكليف . وهنا توحيد بين الإرادة الإلهية والأمر .

<u>ثالثاً : بصدد الأفعال الإلهية المستقبلة</u> : إذا وصف الله تعالى بأنه مريد أن تقوم القيامة فمعناه أنه حكم بذلك مخبر به ، وإن وصف بأنه مريد لذلك منذ الأزل فمعناه أنه عالم بذلك . وإذا أراد الله أن يكون هناك تراخياً بين إرادته ومراده، فمعنى إرادته هنا أنه أخبر بذلك وعلم بذلك.(٢)

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ، جـ٦ ، ٢، الإرادة ، ص : ٤ .

(٢) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، المعتزلة (الإسكندرية : مؤسسة الثقافه الجامعية ، ١٩٨٥م) ص : ١٤٣ - ١٤٤ .

ويترتب على ذلك أن النظام كان أكثر تدقيقاً بصدد أمر التكليف حتى لا يكون الله مريداً لمرادات عباده . ومن ثم يتأتى إلى القول بالجبر . لذلك حدد النظام مفهوم الإرادة بالأمر وجعل الإرادة غير المراد .

(٣) الإرادة الإلهية عند أبى الهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ) :

يقول العلاف : إن إرادة الله غير المراد ، فإرادته لما خلقه هى خلقه له ، وهى معه، وخلق الشئ عنده غير الشئ ، وإرادته لطاعات العباد هى أمره بها.(١) ويقول الشهر ستانى نقلاً عن العلاف أنه أثبت إرادات لا محل لها يكون البارى تعالى مريداً لها . وهو أول من أحدث هذه المقالة ، وتابعه عليها المتأخرون . وقال فى كلام البارى تعالى إن بعضه لا فى محل ، وهو قوله :" كن" وبعضه فى محل ، كالأمر والنهى والخبر والاستخبار ، وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف (٢).

لذلك نراه يفرق فى كلام الله المعبر عن أمرين هما : أمر التكوين وأمر التكليف .

يفرق العلاف بين قوله تعالى :" إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون". (يس: ٨٢) ، وقوله تعالى :" إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون".(النحل:٤٠). وبين قوله تعالى :" أقيموا الصلاة وأتوا الزكاه " ، وقوله تعالى:" قم الليل إلا قليلا " .

ففى الآيتين الأولتين أمر الله أو إرادته فى التكوين . أى لا فى محل . وذلك لأن المحل أو الموضوع فى حال العدم ، لم يتكون بعد. وبهذا يكون خطاب الحق تعالى موجهاً إلى العالم مادام الله يوجد الموجودات من العدم . وتسمى هذه الإرادة لا فى محل. ذلك أمره أو كلامه فيما يتصل بالإحداث أو الخلق .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ، جـ٦ ، ٢ الإرادة ص : ٤

(٢) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، جـ ١ ، ص : ١٩٥

وانظر : محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص : ٢٨٦ .

وفى الآيتين الأخرتين بأمر الحق تبارك وتعالى المخلوقين بالصلاة أو الزكاة ، أو بأى أمر من التكاليف الشرعية . فإن المأمور هنا قائم موجود ، ومن ثم فإن القول صار إلى "محل" .

ويجب أن نوضح هنا أن إرادته تعالى إلى المكلفين فى إقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة، موجه إلى المفعول به ، فهو إذان موجه فى "محل" . وإرادته فى "محل" مثل النهى فى قوله تعالى :" ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى " وكذلك الخبر فى القضية الخبرية ، والاستخبار كما فى قوله تعالى :" ألم نشرح لك صدرك " فهذا قضية تقريرية فى صورة استفهام.(١)

هذا كلام العلاف فيم يتعلق بالأمر والنهى والخبر والاستخبار ، أو بالأحرى فى التكاليف الشرعية .

ويجب أن نوضح أن الإرادة فى مذهب العلاف هى الذات ، والذات هى الإرادة. إذا كيف يتحقق المراد بكلمة "كن" ؟! .

ويحدثنا القاضى عبد الجبار فيقول : إن الله تعالى إذا أراد الإحداث فإنما يحدثها بقوله "كن" . وهذه طريقته فى الإعادة والفناء .

ونتساءل: هل الإرادة تتصل بمراد ، كما تتصل القدرة بمقدور ، والعلم بمعلوم؟

ونتساءل أيضاً : هل الإرادة المتصلة بالمراد قديمة أم حادثة ؟ وإذا كانت الإرادة قديمة فهل تتعلق بمراد حادث أم قديم ؟ وإذا كانت الإرادة حادثة فإن هذا يستلزم حدوث الذات القائمة بها ؟

وهنا يحل العلاف هذه المسألة بتصوره لإرادتين : **إحداهما** إرادة قديمة وهى "الذات"، وهذ الإرادة من صفات الذات . **والثانية** إرادة حادثة تتعلق بالمحدثات وهذه الإرادة من صفات الفعل(٢)

---

(١) أحمد محمود صبحى : مرجع سابق ، نفس الصفحة .

(٢) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٥م) جـ١ ، ص : ١١٣

وانظر:أحمد محمود صبحى :محاضرات فى علم الكلام، مرجع سابق، ص:١٢٠-١٢١

ومما يراه الباحث فى هذا الصدد أن العلاف فى تصوره لإرادتين إحداهما من صفات الذات والأخرى من صفات الفعل إنما يتفق مع بشر بن المعتمر فى هذا التصور للإرادة لأنه سبقه إلى نفس التقسيم . لكن الذى ينبغى توضيحة أن العلاف لا يميز تمييزاً واضحاً بين هذين النوعين من الإرادة . فإيجاد الشئ بعد أن لم يكن هو عند العلاف يتبع فكرة الخلق، بل يكاد سياق المذهب يؤدى إلى أن كلمة "التكوين" هى التعبير النهائى عن الإرادة الإلهية الحادثة المختصة بالمرادات حادثة مع تحقيق الكلمة غير أزلية فلا تشارك الذات فى أزليتها ، وإرادة الشئ غير الشئ . أى أن الخلق غير المخلوق . من هنا كانت إرادة الله تعالى لكون الشئ غير الشئ . فالكون يوجد لا فى مكان.(١)

وكذلك إرادة الله للإيمان غيره وغير الأمر به ، وهى مخلوقة ، ولم يجعل الإرادة أمراً ولا حكماً ولا خبراً .

وهنا يجب أن نعطى ولو لمحة بسيطة عن الشئ الذى كان يدور فى أذن العلاف عن مسألة الإرادة الإلهية فى النص التالى :" لقد حكى الكعبى عن العلاف أنه قال : إرادة الله غير المراد ، فإرادته لما خلق هى خلقه له ، وخلقه للشئ عنده غير الشئ ، بل الخلق عنده قول لا فى محل . فالإرادة الحادثة لها معنى واحد هو الخلق أو كلمة التكوين وهى إرادة لا فى محل".

وهنا ينبغى أن نوضح إذا لم يكن الخلق فى غير محل لنشأ عن هذا أن كلمة التكوين أو إرادة الخلق فى محل، ووجودها فى محل إما أن يكون قائماً بالذات ، وإما يكون غير الذات . ووجودها فى محل قائماً بالذات أزلية . ويستلزم وجود الإرادة الإلهية القديمة ، ووجود المريد وهو الذات ، ووجود المراد وهو المخلوق وجوداً أزلياً وهذا محال . وإذا وجدت الإرادة فى محل أزلاً غير الذات ، تعددت الصفات وتعددت الذات .وهذا محال لأنه ليس هناك إلا الذات .

بعد أن فرق العلاف بين إرادة لافى محل ، وأخرى فى محل ، كان لابد وأن

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، المعتزلة ، جـ١ ، ص : ١٩٥

يفرق بين الإرادة والمراد ، لأن المراد هو المحل أو الموضوع ، فإرادته للشئ غير الشئ ، وخلقه للشئ غير المخلوق ، كما أن الفعل غير المفعول .

ليست هذه تدقيقات شكلية كما تبدو ولكنها تتصل بمسألتين :

الأولى : نفي الجبر : يقول الأشعرى نقلاً عن العلاف : إرادة الله للإيمان ليست بخلق له، فالله أراد لعباده اليسر ولا يريد بهم العسر ، ولكن العسر قائم ،لأن الإرادة غير الخلق، ولو اتحدت الإرادة بالمراد لكان الناس مجبورين على ما أمرهم به الله فيم يتعلق بالأمر التكليفى ، فلم يكن الإنسان حراً مختاراً لو اتحدت الإرادة بالمراد .

والثانية : مكالمة الله لأحد أنبيائه ليست صادرة مباشرة عن الله ، فكلام الله لموسى فى قوله تعالى : "فلما أتاها نورى يا موسى إنى أنا ربك".(طه: ١١،١٢) . المنادِى هو الله ولكن النداء صادر من تجاه شجرة ، لأن الله سبحانه وتعالى لا يتحدد بجهة، ومن ثم فإن موسى سمع نداءً وكلاماً وفهمه ، ولكن النداء ليس هو المنادِى ، والكلام ليس هو المتكلم ، وإنما الكلام شئ خلقه الله كما شاء . كذلك التفرقة بين الإرادة والمراد.(١)

يمكن توضيح ذلك بما هو حاصل فى عصرنا : فنحن نسمع صوت مقرئ القرآن – وقد يكون متوفياً – فى المذياع ، فالكلام صادر من المذياع ، أو جهاز التسجيل ، بينما المتكلم هو المقرئ . ومن ثم فالمتكلم هنا غير الكلام كذلك كلام الله لموسى صادر من تجاه شجرة . فالمتكلم هو الله ، والكلام صادر من تجاه غير الله.

قال تعالى :" فلما أتاها نورى من شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن ياموسى إنى أنا الله رب العالمين " . (القصص : ٣٠) .

الإرادة الإلهية عند أبى على الجبائى (ت ٣٠٣ هـ) :

إرادة الله حادثة عند أبى على الجبائى لقوله تعالى :" إنما أمره إذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون " (يس:٨٢) . وإذا كانت الإرادة غير المراد فإنه لا فصل بينها

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، جـ١ ن ص : ١٩٧ . وانظر أيضاً : فتح الله خليف : علم الكلام (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٧٧م) ص : ٧١ ، ص : ٨٨ .

وبين المراد، وإنما هى إرادة حادثة "لا فى محل "موافقاً فى ذلك العلاف . لأنه لو كانت فى محل لكان المحل موجوداً بإرادة سابقة ، ولتسلسل الأمر ، ولا يجوز أن تكون الإرادة فى ذات الله ، لأنه لا يجوز أن يكون الله محلاً للحوادث . ويقصد أبو على الجبائى بذلك النقاط التالية:-

أولاً : أن الإرادة الإلهية ليست من صفات الذات ، وذلك ما أتفق عليه جمهور المعتزلة جميعاً ، لأنها لو كانت من صفات الذات لكانت أزلية . وإذا اتحد المراد بالإرادة لترتب على ذلك أن يكون المراد قديماً أزلياً , ولما كان كل ما عدا الله فهو حادث كان مراده حادثاً . ومن ثم كانت إرادته حادثة .

والسبب فى ذلك أن المعتزلة جعلوا الإرادة من صفات الفعل وهذا ما أو ضحناه فيما تقدم عند الحديث عن كون الإرادة حادثة عند المعتزلة .

ثانياً : أنه لا تراخى بين الإرادة والمراد لأنه لا فارق زمنى بين الإرادة والمراد، وهى الإرادة المتعلقة بالتكوين .

ثالثاً : لو كانت الإرادة من صفات الذات لأصبح ذاته تعالى محلاً للحوادث . وفى هذا الصدد يقول الجبائى لا يجوز أن تكون الإرادة فى ذات الله لأنه لا يجوز أن يكون الله محلاً للحوادث . وعلى هذا الكلام لو كانت الإرادة متعلقة بمتغيرات لأصبحت ذاته تعالى محلاً للمتغيرات .

الإرادة الإلهية وما يرجع إليها عند المعتزلة :

فى البداية يجب أن نوضح عند شيوخ المعتزلة أن المحبة والرضا والأمر ترجع إلى الإرادة .

الإرادة والمحبة :

مما ينبغى أن يفهم ان المحب لو كان بكونه محباً صفة سوى كونه مريداً ، لوجب أن يعلمها من نفسه أو يصل إلى ذلك بدليل ، وفى بطلان ذلك دلالة على أنَّ حال المحب هو حال المريد . ولذلك متى أراد الشئ أحبه ، ومتى أحبة أراده ، ولو كان أحدهما غير الآخر ، لامتنع كونه محباً لمالايريد ، أو مريداً لما لا يحب على بعض الوجوه . ولا يصح أن يقال : إن المحبة غير الإرادة ، لأنَ كل واحد منهما

يحتاج إلى صاحبه ، لأن ذلك يؤدى إلى فساد طريق العلم بكونهما غيرين ، بل يؤدى إلى تجويز وجود معانى كثيرة معهما سواهما ، وإن لم يصح أن يعلم ذلك.(١)

فإن قيل : لم يجب كونه محباً لما يريده . والجواب : لأن الإرادة تحتاج إلى المحبة ، أو وجودها مضمن بوجود المحبة . وكذلك يجب جواز وجود المحبة ، وإن لم توجد الإرادة ، كما يصح وجود الحياة بلا علم وفى بطلان ذلك دلالة على فساد ما قيل .

ومما رواه القاضى عبد الجبار عن شيخة أبى على أن ما ينفى المحبة إذا كان ينفى الإرادة على طريقة واحدة ، وما لا ينفى أحدهما إذا كان لا ينفى الآخر ، وفى ذلك دلالة قوية على أنها هى المحبة ، وهذه الدلالة لا تتم إلا بعد بيان فساد القول بأن أحدهما يحتاج إلى الآخر على وجه لا يصح أن ينفك منه.

وليس لأحد أن يقول: جوّزوا أن تكون الإرادة مضمنة بالمحبة ، وهى محتاجة إلى الإرادة ، فلذلك لا يعرى أحدهما من الآخر كما نقوله فى الجوهر والكون.(٢) مما تقدم يتضح لنا أن الحق سبحانه وتعالى إذا صح كونه مريداً فيجب كونه محباً ، وكل ما صح أن يريده صح أن يحبه ، وكل ما أوجب قبح محبته ، أوجب قبح إرادته . وعلى ذلك ربط المعتزلة المحبة بالإرادة الإلهية وجعلوا المحبة ملازمة للإرادة .

الإرادة والرضا :

الرضا هو إرادة الشئ ، وإن كان لا يسمى بذلك إلا إذا وجد المراد ، ولذلك يقال فيه عن الحق سبحانه وتعالى إنه راض بالإيمان إذا وقع من زيد ، ويقال فى المراد إنه رضا توسعاً ، ومرضى به فى الحقيقة .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ، جـ ٦ ، ٢ الإرادة ، ص : ٥١ – ٥٤

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ، جـ٦ ، الإرادة ، ص : ٥١ – ٥٤

وقد يقال : إنَّه راض عن المؤمن على غير هذا الوجه ، ويراد به : أنه يريد تعظيمه وتبجيلة، ويستحق الثواب من جهته.(١)

ولذلك يقول أبو هاشم الجبائى : إن الرضا بالفعل يخالفه الرضا عن الفاعل ، وأنه تعالى يرضى عن الفاعل ويسخط بعض أفعاله ، كالصغير الواقع من الأنبياء ، ويرضى بعض أفعاله ، ويكون ساخطاً عليه . وإن كان أبوعلى الجبائى يمتنع من ذلك ويجعل الباب فيهما واحداً ، ويجعل كونه راضياً عنه وساخطاً لفعله ، أو راضياً ببعض أفعاله وساخطاً لبعض، ويجعل الرضا كمال وقوع مراده . وكما لا يصح أن يرضى ببعض أفعال الله، ويسخط بعضاً آخر ، فكذلك من جهته . ويقول : من لم يفعل كل مراده ، لا يكون مرضياً له ، لا يصح أن يرضيه بفعل ويسخطه بفعل سواه .

ونرى القاضى عبد الجبار يأخذ برأى أبوهاشم الجبائى فيقول : والذى قاله أبوهاشم أولى لأنه لا يعقل فى كونه راضياً بالفعل إلا أنه وقع بحسب إرادته . ولا يمتنع أن يريد فعلاً منه ويكره آخر ، ويتعلق من جهته ، فيكون راضياً بأحدهما ساخطاً بالآخر . ولو صح كونه مستحقاً للثواب والعقاب ، لم يمتنع أن يكون راضياً عنه وساخطاً عليه . ولذلك يصح كونه تعالى راضياً عن المؤمن وإن سخط ما فعله من الصغائر .كما يصح كونه راضياً عن الميت ، وإن استحال وقوع فعل ما يرضاه منه .

من هنا كان قول شيوخ المعتزلة فى الرضا أنه الإرادة ، لأنه لو كان غيرها لم يمتنع أن نرضى الشئ وإن لم نرده على وجه ، أو نريده ، ويقع على ما أراده ، ولا نرضى به على وجه . فإذا بطل ذلك صح أنه الإرادة .وليس يجب أن يكون غير الإرادة ، من حيث لا يسمى بذلك ، إلا إذا وجد المراد ، لأن الإرادة لا تسمى قصداً

---

(١) المرجع السابق ، ص : ٥٣-٥٤ .

إلا والمراد موجود.[١]هذا هو رأى المعتزلة فى ملازمة الإرادة الإلهية للرضا .

ولا شك أن هذا الرأى يحتاج منا إلى مناقشة سوف نبديها إن شاء الله تعالى فى صفحات قادمة عند نقدنا موضوع الإرداة فى فكر المعتزلة .

الإرادة والأمر :

ينبغى أن نفهم أن الذى يدل على ذلك أن الحق سبحانه وتعالى لا يجوز أن يجعل المكلف على الصفة التى يجب له أن يكلفه مع قدرته على أن يجعله على خلافه الا وقد أراد منه فعل ما يؤدية إلى الثواب ، ليكون معرضاً معها لمنزلة عالية. وكما يجب أن يريد منه ذلك فلابد من أن يكره منه مازجره عن فعله ، وما يؤدية إلى العقاب .

ولا يجوز على الحق سبحانه أن يغرى بالقبائح . فما يقتضى كونه غير مغربها يجب إثباته . وهو كونه مريداً للواجب وكارهاً للتبيح . كما لا يمكن أن يقال: إن الحق خلق فى المكلف الشهوة والنفور لا لغرض لأن ذلك يوجب كونه عبثاً فى خلقها، وذلك لا يصح عليه ، فلم يبق إلا أنه خلقها لغرض.

ومما يدل على ذلك أن إرادة القبيح قبيحة . فالحق تعالى لا يفعل القبيح ، فيجب القطع على أنه عز وجل لا يريد القبائح. وهذا ما ذهب إليه المعتزلة إلى أنه تعالى لا يريد الشرور والمعاصى والكفر، وذلك لأنها أمور قبيحة .

ويذهب القاضى عبد الجبار إلى القول بأن القبيح إنما يقبح لوجه يقع عليه لا لأمر يرجع إلى فاعله ، وبين أن ذلك الوجه يجب كونه معقولا، ولا وجه يعقل فى إرادة القبيح سوى كونها إرادة للقبيح فيجب القضاء بقبحها ، وأنَّه تعالى مع حكمته لا يجوز أن يفعلها فيجب كون وجه قبحها كونها إرادة للقبيح وذلك يصح القول بأنه تعالى لا يختار فعلها لكونها قبيحة.[٢]

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ، جـ٦ ، الإرادة ، ص : ٥٤ – ٥٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ، جـ ٦ ، القسم الثانى ،الإرادة ، ص : ٢١٨-٢٢٢

ومما يدل على أنه تعالى يريد العبادات ، ويكره القبائح،أنه عز وجل قد ثبت كونه آمراً بالعبادات . ومرغبا فى فعلها . فالأمر لا يكون آمراً لصورته ، ولا لسائر أحواله وإنما يكون أمراً لإرادة الآمر من المأمور ما أمره به . ولما كانت الإرادة حادثه عند المعتزلة فإن الأمر لا يكون أمراً لإرادة حادثة ولا لإرادة كونه خطاباً لمن هو خطاب له ، ولا لعلم العالم به ، ولا لمتعلقه ، فيجب أن يكون إنما صار الأمرا أمراً لإرادة المأمور به. فالواحدمنا مثلا لا يأمر بالشىءإلا ويريده، ومتى لم يرده لم يكن القول الواقع من جهته أمراً.والدليل على ذلك البيان بالسؤال، أنه لا يكون سؤالاً إلا إذا أراد السائل من المسئول فعل ما سأله ، والأمر معناه معنى السؤال ، وإنما يختلفان فى الرتبه . فيجب ألا يكون أمراً إلا بإرادة المأمور به.(١)

وكل ذلك يبين أنه سبحانه وتعالى يريد من العباد كل ما أمرهم به ، فعلوه أم لم يفعلوه، وأنه يريد من الكبار فعل الإيمان الذى أمرهم به ، وإن لم يفعلوه ، لسوء اختيارهم كما أنه لا يمكن أن يقال إن الأمر أمر لالعله ، وأن ما يكون أمراً يستحيل كونه غير أمر .

يضاف إلى ما ذكرناه ان الحق تبارك وتعالى يريد العبادات دون القبائح ، والدليل على ذلك أنه قد ثبت أنَّ الفاعل للعبادة مطيع لله تعالى ، والمطيع إنما يكون مطيعاً للمطاع ، بأن يفعل ما أراده . فلولا أنه تعالى قد أراد جميع ذلك لم يكن فاعلاً مطيعاً له.(٢)

وهنا يجب علينا أن نوضح هذه القضية ، أى قضية الطاعة والمعصية ، فمن كان مؤمناً كان طائعاً لله ، ومن كان غير مؤمن كان عاصياً لله . وقد علمنا أنَّ من لا يؤمن لو آمن لكان مطيعاً لله ، فيجب كونه تعالى مريداً لذلك من جميعهم ،

---

(١) رجب محمود الديب : فكر الإمام الرازى فى الإلهيات من خلال تفسيره مفاتيح الغيب ومدى توظيفه فى العصر الحديث رسالة دكتوراة غير منشورة ، إشراف الأستاذ الدكتور محمد على عز العرب السماحى ، والأستاذ الدكتور محمد شمس الدين إبراهيم (القاهرة : كلية أصول الدين ، جامعة الأزهر ، ١٩٩١) ص : ٢٢٦ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ، مرجع سابق ، ص : ٢٢٣ - ٢٣٠

وكذلك يجب أن يكون كارهاً للكفر والمعصية من كل أحـد ، مـن حيث علـم أن كل من يقدم عليه فلا بد من كونه عاصياً له سبحانه .

ولهذا صار فاعل الطاعة مطيعاً لله سبحانه وتعالى وللرسول صلـى اللـه عليـه وسلم ، وعاصياً للشيطان. ويمكن أن نمثل بذلك فى كون الواحد منـا يصير عاصيـاً لصاحبه إذا فعل،ماكرهه ، وطائعاً له إذا فعل مـا أراده . ويجـب أن نوضـح العلاقـة بين الأمر والإرادة عند المعتزلة : ينبهنا القاضى عبد الجبار بقولـه : ليس لأحـد أن يقول إنما يصير الواحد منا مطيعاً لله تعلى بفعل الإيمـان مـن حيـث أمـره بـه لامـن حيث أراده. وكذلك يصير عاصياً بالنهى لا بالكراهة .

ويـرى البـاحث هنـا أن المعتزلـة ذهبـوا إلـى أن عكس الإرادة كراهـة ، ولذلـك تكون إرادة الشىء كراهة لضده . فالأمر يدل علـى أن الحـق تبـارك وتعـالى مريـد. فلو علمت إرادته دون الأمر لا ستغنى عنه ولم يكن به اعتبار . فقـد صـح بذلـك أنَّ جميع ما يكون المكلف بفعله مطيعاً يجب أن يكون اللـه تعـالى مريـداً لـه وجميـع مـا يكون بفعله عاصيا يجب كونه كارها له . وعلى ذلك يجب أن نوضح فى هذا الصدد إذا أمر الحق تعالى بالشىء ، لم يخل فاعله من أن يكون إنما صار مطيعاً من حيـث الأمر أوالإرادة .

وقد علمنا أنَّ لفظ الأمر قد يوجد ولا يكون مطيعاً، اى العبد المكلف ، ولا توجد الإرادة إلا ويكون مطيعاً.(١)

لذلك نرى أن الإرادة عند المعتزلة هى الموجبة لكون العبد المكلف مطيعاً دون الأمر . فإذا صح ذلك وجب القضاء فى كل ما يكون العبد المكلف بفعلـه مطيعـاً أنـه تعالى مريدله ، وكل ما يكون بفعلـه عاصيـاً أنـه كـاره لـه . والدليـل علـى أنَّ الحـق تعالى مريد لما يعبد به ، أن المكلف قد يكون مكلفاً للعقليات وإن لم يرد عليه السمع. فإذا صح ذلك وجب أن يكون الحق تعالى فاعلاً لأمر صار به مكلفاً . ولا يمكـن أن يقال إنه صار مكلفاً بالأمر ، لأنه لا أمر هنـاك يصـح أن يعرفـه المكلـف ، فلـم يبـق

---

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى ، جـ٦ ، القسم الثانى ،الإرادة ، ص ٢٣-٢٣٢

إلا أنه كلفه من حيث أراد منه فعل ما كلفه إياه، لأنه لا يصح أن يقال إنه مكلف له من حيث جعله على الصفة التى معها يجب أن يكلف.

والدليل على ذلك قول الحق تعالى :"وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" (الذاريات:٥٦). فالله سبحانه وتعالى أراد من جميعهم العبادة. فيجب أن نقطع بذلك على أنه سبحانه قد أراد منهم جميعا العبادة ، فعلوه أم لم يفعلوه .

وكذلك نسوق الدليل هنا على أن الله تعالى لا يجوز أن يريد من الكفار الكفر لأنه لوكان مريداً لذلك منهم ، وخلقهم له على ما يذهبون إليه ، لوجب أن لا يكون له عليهم نعمة ، لأنه إنما خلقهم للكفر ، وأنعم عليهم بالحياة والعقل وغيرهما ليستدرجهم بذلك إلى الكفر المؤدى إلى العقاب الدائم . ومما يدل على أن الحق تعالى لا يريد القبائح ، أنه لو صح أن يريدها لصح أن يفعل مثل المراد وينفرد به، فكان هذا يؤدى إلى أن يجوز أن يكذب فى اخباره ، ولا يفى بوعده ووعيده ، وأن يأمر بالقبيح وينهى عن الحسن ، وأن يريد إظهار المعجزات على الكذابين . وفى ذلك الخروج من الدين ، والانسلاخ من الإسلام.(١)

وإذا نظرنا إلى القرآن الكريم نجد الدليل فى قوله تعالى :"هدى للناس" وقوله تعالى: "فأما ثمود فهديناهم". فدل بذلك على أنَّه قد دل الكفار وسائر الناس فى القرآن. والدال من حقه أن يريد ممن دله الإستدلال ، وإلا لم تكن دلالة.فإذا ثبت أنه تعالى قد هدى الناس جميعاً ودلهم ، فيجب أن يكون مريداً من جميعهم الإستدلال ، وإن كان أكثرهم قد ينصرفون عنه.(٢)

ومما يدل على أنه تعالى لا يريد القبائح أنه تعالى نفى ذلك عن نفسه بقوله تعالى "وما الله يريد ظلماً للعباد" (غافر:٣١). وقوله تعالى:"وما الله يريد ظلماً للعالمين" (آل عمران : ١٠٨) . وهذه آيات قرآنية صريحة توضح أن الله سبحانه وتعالى لا يريد الظلم ، ولا شيئاً من المعاصى فإذا صح أن جميع المعاصى ظلم،

---

(١)القاضى عبد الجبار: المغنى ، جـ٦ ، القسم الثانى ، الإرادة ، ص : ٢٣٣-٢٣٧

(٢) نفس المرجع السابق ، ص : ٢٣٨-٢٤٠

وقد نفى كونه مريداً للظلم ، فيجب القطع على أنَّه لم يرد شيئاً منها ألبته.ولم يخص الحق تعالى إرادة الظلم من وجه دون وجه فى النفى ، فيجب أن ينفى كونه مريداً للظلم على كل وجه. يتبين مما قدمناه أنَّ الحق تعالى قد يفعل من الترغيب فى الإيمان ، والتزيين له ، والوعد عليه بالثواب والألطاف، وسائر ما يكون أقرب عنده إلى فعله ، ويفعل من الزجر عن الكفر والتخويف والتهديد والتقبيح وسائر ما يكون عنده إلى أن لا يفعله أقرب . وذلك يقتضى أنه مريد للإيمان كاره لتركه ، لأن ذلك هو أول الأشياء على إرادة المريد وكراهته . فالحق تعالى مريد لما أمر به ، ورغب فيه على بعض الوجوه وذلك أن الأمر يقتضى كون الآمر مريداً للمأمور به على الوجه الذى أمر به . وكذلك القول فى الترغيب . وإنما أمر الله تعالى بإيجاد الإيمان وإحداثه فيجب أن يكون مريداً له على هذا الوجه.(١)

وفى قول الحق تعالى فى قصة إبراهيم عليه السلام : "إنى أرى فى المنام أنى أذبحك" (الصافات : ١٠٢) إلى قوله تعالى "افعل ما تؤمر" لايجوز أن يكون على ظاهره فى أنه أمر بالذبح ولم يرد منه ، بل أمر بمقدمه الذبح وظن أنه سيؤمر بالذبح، الذى هو الغرض بمقدمته ، فلم يحصل من ذلك أنه تعالى أمره بمالم يرده منه.

بعد هذا العرض للحديث عن الإرادة والأمر ينبغى أن نوضح أن الإرادة والأمر متغايران . فالإرادة : صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة . هذاالإنسان غنى ولو شاء ربك لكان فقيراً . وهنا ربط بين الإرادة والمشيئة عند المعتزلة.

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ، جـ٦ ، القسم الثانى ،الإرادة ، ص : ٢٢٣-٢٣٠

وانظر : ابراهيم البيجورى : شرح البيجورى على الجوهرة

(القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ م) ص : ١٢٩ .

أمّا عن الأمور المتقابلة فهي الأمور المتنافية ، ولقد حدد صاحب الجوهرة هذه الأمور المتقابلة بستة متقابلات ، بينهم هكذا.

(١) الوجود يقابل العدم وبالعكس .

(٢) بعض الصفات يقابل البعض الآخر ككونه أبيض يقابل كونه أسود مثلا وهكذا.

(٣) وبعض الأزمنة يقابل البعض الآخر فكونه في زمن نوح يقابل كونه في زمن محمد عليهماالصلاة والسلام وهكذا.

(٤) وبعض الأمكنة يقابل البعض الآخر ككونه في مصر مثلا يقابل كونه في بلاد الشام وهكذا .

(٥) وبعض الجهات يقابل البعض الآخر ككونه في الشرق يقابل كونه في الغرب وهكذا ·

(٦) وبعض المقادير يقابل البعض الآخر فكونه طويلاً مثلا يقابل كونه قصيراً وهكذا.(١)

أما الأمر فهو طلب الفعل كالأمر بالصلاة ، والنهي هو طلب الترك ، كأن ينهانا عن قول الزور . والأمر والنهي هما مناط التكليف .

ويرى الآمدي أن الإرادة قد تتعلق بالتكليف من الأمر والنهي ، وقد تتعلق بالمكلف به ، أي ايجاده وإعدامه ، فإذا قيل: إنّ الشيء مراد ، فقد يراد به أن التكليف به هو المراد ، لاعينه ولاذاته . وقد يراد به أنه في نفسه هو المراد ، أي إيجاده أو إعدامه . فعلى هذا ما وصف بكونه مراداً، ولا وقوع له، فليس المراد به إلا أنّه لم يرد التكليف به فقط.(٢)

وينتقل بنا الآمدي فيقول : من حقق هذه القاعدة أمكنه التقصي عن قوله تعالى

---

(١) عبد السلام محمد عبده : علم التوحيد في ثوب جديد (القاهرة : مطبعة الفجر الجديد، ١٩٨٠) ص: ١٨٨ - ١٨٩

(٢) الآمدي ، سيف الدين : غايه المرام في علم الكلام ، ص : ٦٨

"وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون "(الذاريات : ٥٦). فإنه ليس المراد به وقوع العبادة ، بل الأمر بها . وقوله تعالى : "وما الله يريد ظلما للعباد" (غافر : ٣١) بأن يقال : المراد به إنَّما هو نفى الإرادة بالتكليف به ، لا من حيث حدوثه . وكذا قوله تعالى : "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر". (البقرة : ١٨٥) . معناه : الأمر باليسر ونفيه عن العسر .

أما القول فى تقرير الأمر بما ليس بمراد ، فإن ما يتعلق به الأمر والنهى إنما هو أخص وصف فعل المكلف ، وهو يصير به طائعاً أو عاصياً ، وذلك الأخص إنَّما هو يدخل تحت قدرته ويتعلق بكسبه ، وبه يتحقق معنى التكليف ، وهو ما جعلته المعتزلة من توابع الحدوث .

والآن بعد دراستنا لموضوع الإرادة والأمر وما يحتويه فى فلسفة المعتزلة يمكننا أن نوجه بعض الإنتقادات نجملها فى النقاط التالية :

اولاً : لقد ظنت المعتزلة أنَّ الإرادةالإلهية ملازمة للرضا والمحبة من جهه ، وللأمر من جهة أخرى وإذا كان ذلك هوالأكثر فى الشاهد فإن الأمر مع الإرادة الإلهية يختلف ، وذلك أن هذه الإرادة تطلق بمعنيين :

الأولى: إرادة ملازمة لمحبة المراد والرضا به ، وهذه هى الإرادة الشرعية للفروض والواجبات وهى الإرادة بمعناها الحقيقى وبهذا المعنى لا تكون القبائح مراده لله . والإرادة توافق الأمر عند الله .

الثانية : إرادة دالة على نفى يستلزم العجز فى وقوع الأشياء ، وذلك للدلالة على كمال قدرته . ونفاذ مشيئته . وعموم ربوبيته ، وكبرياء عظمته ، تحت ذلك يندرج إشارته تعالى أنه لو شاء لهدى الناس جميعا ولجعلهم أمه واحدة . لذلك يمتدح الحق نفسه فى كتابه الكريم، ولكن حكمته اقتضت تمكين العباد وتكليفهم وابتلاء هم بهذه المعاصى . فتندرج المعاصى تحت القضاء والقدر ، على أنه لا تسمى المعاصى أو القبائح مراده لله تعالى. إنَّ الله سبحانه وتعالى قدر وقوع المعاصى ولكنه ليس مريداً لها .

ولقد أراد البعض التمييز بين إرادة كونية وإرادة شرعية . وهنا يشير ابن الوزير* إلى تمييز ابن عربى بين أمر تكوينى يندرج تحت كل ما هو مقدور بما فى ذلك معصية إبليس، وبين أمر تكليفى بالطاعات ، وأداء الفروض والواجبات. غير أنه لم يرد فى النص أنها مرادة وإن ثبت أنها مقدرة وليس كل مقدر مراد .

أما أهل السنة فيقولون : إن الله وإن كان يريد المعاصى قدراً فهو لا يحبها ولا يرضاها ولا يأمر بها ، بل يبغضها ويسخطها ويكرهها وينهى عنها . وهذا قول السلف قاطبة . ولهذا اتفق الفقهاء على أن الحالف لو قال : والله لأفعلن كذا إن شاء الله لم يحنث وإذا لم يفعله وإن كان واجباً أومستحباً . من هنا يقول المحققون من أهل السنة الإرادة فى كتاب الله نوعان :

إرادة قدرية كونية خلقيه ، وإرادة دينية أمرية شرعية ، فالإرادة الشرعية هى المتضمنة للمحبة والرضا والأمر ، والكونية هى المشيئة الشاملة لجميع الموجودات.(١)

وهذا وارد فى قوله تعالى "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء" (الأنعام : ١٢٥) . وقوله تعالى عن نوح عليه السلام: "ولاينفعكم نصحى إن أردت أن أنصح لكم إن كان يريد أن يغويكم" (هود :٣٤) . وقوله تعالى "ولكن الله يفعل ما يريد " (البقرة : ٢٥٣) .

وأما الإرادة الدينية الشرعية الأمرية ، كقوله تعالى : "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" (البقرة : ١٨٥) وقوله تعالى : "يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن

---

* هو محمد بن إبراهيم ، المعروف بابن الوزير توفى سنة ٨٤٠ هـ

(١) صدر الدين على بن أبى العز محمد : شرح العقيدة الطحاوية ، جمعها وحققها مجموعة من العلماء (الاسكندرية : دار إحياء السنة النبوية ، ١٣٩٢ هـ) ص ١١٦ للمزيد يراجع هنا .

ابن تمبية : مراتب الإرادة ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى (القاهرة : المطبعة الشرقية، ط١ ، ١٣٢٣ هـ) جـ٢، ص : ٧٠-٧١

الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم" .(النساء : ٢٦) . وقوله تعالى "يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا" .(النساء: ٢٨) وقولة تعالى :"مايريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم ".(المائدة : ٦). وقوله تعالى :"إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا " (الأحزاب: ٣٣). والله سبحانه وتعالى إذا أمر العباد بأمر فقد يراد إعانة المأمور على ما أمره به ، وقد لا يريد ذلك ، وإن كان مريدا منه فعله.(١)

ثانيا : لقد فرق المعتزلة بين الإرادة والأمر ، وذلك هو الأكثر في الشاهد ، أما الإرادة الإلهية في صلتها بالأمر فعلى ثلاثة اقسام :

الأول : أمر ملازم للإرادة حين يكون المقصود بالأمر تحقيق المطلوب أو المأمور ، وشرطة أن يعلم بكون المطلوب سيحصل ، وإلا كان تكليفا بما لا يطاق ، أو كان جهلا بالغيب إن صدر من إنسان . وقد قصر المعتزلة الإرادة على هذا النوع من الأمر .

الثاني : أمر لاتصاحبه الإرادة ولا محبة المطلوب كأمر الخليل أن يذبح ولده : إذ لم يرد الله ما أمر به من الذبح ولا أحبه ، وإنَّما ابتلى إبراهيم بالعزم . وهذه الحالات تحدث بالنسبة لله سبحانه وتعالى وليست بالنسبة للإنسان .

الثالث : أمر لاتصحبه إرادة الحصول ، وتصحبه محبته المطلوب دون إرادة وقوعه من المأمور وذلك مثل أمر الكافرين بالإيمان مع علم الله تعالى أنَّه لايقع أبدا. وهذا وارد في قوله تعالى : "ولكن كره الله انبعاثهم" (التوبة : ٤٦).

وهنا يجب أنّ نوضح أن الله سبحانه وتعالى كره انبعاث المنافقين ، مع أن الانبعاث مأمورين به ، ولكن كرهه الله من المنافقين لامن الوجه المأمورين به . وكذلك كره الله خروج الكافرين للقتال مع النبى مع أنه أمر بذلك.

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية ، مراجع سابق ، ص : ١١٧-١١٨

الإرادة لا يجوز أن تكون كراهة :

إن إرادة الشيء كراهة لضده ، وأن إرادة الشيء أن لا يكون كراهة له أن لا يكون. وإرادة أن لا يكون كراهة لكونه وجوه كثيرة .

ويدل شيوخ المعتزلة على أن الإرادة لا يجوز أن تكون كراهة بالآتى :

أولا: فى كون الحق تعالى مريداً نسلك طريقين : أحدهما : مجرد وقوع أفعاله من حيث يفعلها وهو عالم بها وغير ممنوع من إرادتها ، فيجب أن يريدها .

والثانى: بأن يستدل بوقوع أفعاله على وجه دون وجه ككون الكلام أمراً وخبراً ، وأما العلم بأنه كاره فلا يصح أن يستدل بمجرد أفعاله ، لأنه لا يجوز أن يفعل تعالى الشيء مع كراهته له ، لأن هذا إنما يتأتى فى الواحد منا من حيث يحتاج إلى ما يفعله وإن كرهه ، وإلا فالأصل فى الكراهة أن تكون صارفة عن الفعل، وغير جائز فيه تعالى أن يكون محمولاً على الكراهة ، أو يحتاج إلى ما يكرهه لامحالة : فليس فى الدلالة على أنه كاره إلا النهى أو ما يحل هذا المحل.[1] فالكلام فى حكم الكراهة كالكلام فى حكم الإرادة من أنها لا تتعلق إلا بالحدوث ، ولا تكون كراهة الشئ إرادة على وجه من الوجوه . فإذا خرج عن أن تصح كراهته لأفعال نفسه فليس إلا أن يكره فعل غيره ، ومعلوم أنه لايمكن أن يقال : هل كان مريدا لأفعاله كارها لبعضها ، لأن هذا يوجب كونه على صفتين ضدين . أما فعل الغير ، فإن كان حسناً فكراهة الحسن على كل حال قبيحته ، وإنما يجوز أن يكره ما هو قبيح ، ثم إنا نجوز أن يكره ما قد ثبت أنه نهى عنه ، وما ثبت أن كراهته تصرف عن فعله ، وليس ذلك إلا فى القبائح الواقعة من المكلفين ؛ فأما من ليس بمكلف ، فلا معنى لكراهته فعله وإن قبح إلا أن يقال إن فيها لطفاً وذلك مقدور.[2]

---

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص : ٢٩٢

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

أما فعل أهل الآخرة فمعلوم أنّ كله يحسن ، فلا يجوز أن يكرهه تعالى ، وما يقدرون عليه من القبح لا يحسن منه تعالى أن يكرهه منهم لعلمه بأنهم ملجئون إلى أن يفعلوه ، وإذا ثبت فيهم الإلتجاء لم يجز أن يكرهه .

فأما الكراهة التى يصير بها كارهاً فقد ذكر المعتزلة أنه لا يحب أن يريدها لوقوعها تبعاً وهو مخالف حيث استثنوا الإرادة فقط من جملة مايحب أن يريده تعالى. والدليل الذى يوضح أن الحق تعالى لا يريد شيئا من القبائح بل يكرهها قوله تعالى : " كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها " (الإسراء : ٣٨) فبين الحق سبحانه وتعالى أنه كارهاً لها ، فلا يصح أن يريدها مع ذلك لأن كون المريد للشىء كارهاً له من الوجه الذى أراده يتضاد ، فلا يصح إذن أن يكون مريداً لها مع كونه كارهاً. من هنا يتبن بطلان قول من قال إن الكراهة تتعلق بأن لايكون الشئ فليس للقائل أن يقول إنما لا يكون وإن كان مريداً لها .

ثانيا: لو جاز أن يقال إن إرادة الشئ إرادة لضده ، لصح أن يقال : إن العلم بالشئ جهل بضده والقدرة على الشئ عجز عن ضده . ولجاز أن يقال إن إرادة الشئ هى كراهة لمثله، فإذا بطل ذلك أجمع بطل ما جرى مجراه ، ودل ذلك على أن الارادة لا يجوز أن تكون كراهة.(١)

ونوضح هنا ما يدل على أن الحق تعالى لوصح أن يريد القبائح ، لصح أن يحبها ويرضى بها، ولقد دللنا من قبل على أن المحبة هى الإرادة ، وكذلك الرضا .

ثالثا : لو كانت إرادة الشىء كراهة لضده ، لما حسن منه تعالى أن يأمرنا بالنوافل ويريدها، لما تؤدى إليه من كونه كارها لضدها الحسن ، وذلك يوجب قبح إرادته ، أو يؤدى إلى خروج النافلة من كونها كذلك ، إلى أنها واجبة ، وكلا الوجهين فساده يوجب فساد ما أدى إليه . وفى صحة ذلك دلالة على أن الإرادة لا يجوز أن تكون كراهة .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ، جـ ٦ ، القسم الثانى ، الإراة ، ص : ٤١-٤٣

ويمكن التدليل على ذلك بأن الواحد منا يجد الفصل بين كونه مريداً ، وكارهاً، كما يجد الفصل بين كونه مريداً ومعتقداً. فلوكانت إرادة الشئ كراهة لضده ، لوجب متى أراد أحدنا الشئ أن يجد النفس كارهة لضده ، وفى وجداننا خلافه دلالة على فساد هذا القول . من هنا لا يجوز أن تكون الإرادة كراهة . وكذلك إذا أراد أحدنا الشئ الذى له ضده أن يكون كارها أحدهما ، وكراهته له توجب كونه مريداً للضد الآخر .

لذلك كان من الضرورى أن نوضح فى قول المعتزلة أن الحق تعالى يكره المعاصى ولا يحبها معلوم ضرورة من كتاب الله ولا خلاف فى ذلك بين أهل النظر وأهل الأثر ، أى بين العقل والنقل .

ولقد قصد المعتزلة بقولهم : إن المعاصى مراده لله ، ذلك النوع ما يراد لغيره ويكره لذاته ، ولكنهم لم يفصحوا عن حقيقة موقفهم . وهنا يجب أن نوضح أن السميع البصير قد أراد إطلاق المشيئة ولم يرد بإراداتهم قبيح .

إثبات صفة الإرادة :

ذهب المعتزلة إلى كون الحق تعالى مريداً وذلك بسلب الكراهية والعلية عنه . ولقد ذهب النجار * إلى ذلك. أما النظام والكعبى فإنهما قالا : إن وصف بالإرادة شرعا فليس معناه إن أضيف ذلك إلى أفعاله إلا أنه خالقها ، وإن أضيف إلى أفعال العباد فالمراد به أنه أمر بها.(١)

وزاد الجاحظ على هؤلاء بإنكار وجود الإرادة شاهداً ، وقال مهما كان الإنسان غير غافل ولاساه عما يفعله بل كان عالماً به ، فهو معنى كونه مريداً . وذهب البصريون من المعتزلة إلى أن الحق تعالى مريد بإرادة قائمة لافى محل . وهذا ما

---

* هو الحسن بن محمد النجار ويميل الآمدى إلى عده من المعتزلة . وهو يوافق الأشاعرة فى المسائل الإنسانية بينما يوافق المعتزلة فى جميع المسائل الإلهية. (الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام، هامش ص : ٥٢).

(١) الآمدى : غاية المرام فى عام الكلام ، ص : ٥٢

أثبتناه عند حديثنا عن كون الإرادة حادثة عند المعتزلة فمن أراد أن يقف على حقيقة ماذكرناه فليراجع هذا الموضوع في جزء سابق من هذا البحث .

وذهب الكرامية إلى أنه تعالى مريد بإرادة حادثة في ذاته . تعالى الله عن قول الزائغين. والذي يقطع دابر أهل التعطيل أن يقال : لو لم يصدق كونه ذا إرادة ، لصدق أنه ليس بذي إرادة وصورة ذلك أن يقال : الباري هو ليس بذي إرادة، ولوصح ذلك فلنا أن نقول : وكل ماليس بذي إرادة فهوناقص بالنسبة إلى من له إرادة : فإن من كانت له الصفة الإرادية فله أن يخصص الشيء وله أن لا يخصصه، شاهداً ، فالعقل السليم يقضي أن ذلك كمال له ، وليس بنقصان . فكيف يتصور أن يكون المخلوق أكمل من الخالق ، والخالق أنقص منه .؟! والبديهية تقضي برده وإبطاله . والرد على هؤلاء ينبغي أن نوضح أن الإرادة الإلهية صفة من صفات الحق سبحانه وتعالى ، وأن الحق يوصف بها ، وأن خلقه للأشياء توجد بمجرد قوله: "كن" ومادام الإنسان مخلوقاً "لله عز وجل" وأنه خلق بقوله تعالى "كن" فإن لايستطيع أن يخبر عن أي شئ من الأشياء تتعلق بحاضره أو مستقبله إلا إذا ربط هذا الشئ بمشيئة الله عز وجل . والله سبحانه وتعالى مريد لجميع الحوادث كلها خيرها وشرها ، نفعها وضرها ، والدليل على ذلك أنه لايرى في سلطانه مالايكرهه ولايريده . ويستحيل أن يكون الحق فاعلاً لشئ وهو غير مريد له. كما اقتضت الإرادة الإلهية أن يكون للإنسان طبيعة خاصة يملك معها الهدايه والضلال ، ويختار الهداية أو يحيد عنها ، ويؤدي دوره في هذا الكون بهذه الطبيعة الخاصة التي فطره الله عليها لغرض ولحكمة في طبيعة هذا الوجود*.

قال تعالى :"ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين". (السجدة : ١٣)

والمتأمل في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ، المعرض عما سواهما ، يخرج منهما بما تطمئن إليه القلوب . وترتاح إليه النفوس لأنه يجد المنهج الإسلامي

* يراجع في هذا الصدد : مقالنا المنشور بمجلة التصوف الإسلامي ، نوفمبر ١٩٩٤ . بين العبودية والربوبية .

الذي أمر الله به نبيه صلى الله عليه وسلم فكان قدوة لأصحابه من السلف الصالح ، وكذلك التابعين وتابعى التابعين .

كما اقتضت حكمة الله تعالى أن يخلق هذا الكون كما أراد على أتم نظام وأبدع إحكام . وأن يدبره بعلمه وحكمته خير تدبير . وأن يضع له نواميس دقيقة محكمة وقوانين ثابتة ، وسننا لاتتحول ولاتتبدل ، ترتبط فيها الأسباب ، بالمسببات وتعتمد النتائج على المقدمات .

ومما ينبغى أن يفهم أن مشيئة الله سبحانه وتعالى لامقيد لها ، فالمشيئة التى تريد النتيجة هى ذاتها التى تسير الأسباب. فالنواميس التى تصرف هذا الوجود كله صادرة عن المشيئة المطلقة ، وقد أرادت هذه المشيئة أن تكون هناك سنن لاتتخلف، وأن يكون هناك نظم لها استقرار وثبات. وأن كل شئ يتم بإرادته ومشيئته، لايخرج عن مشيئته لفتة ناظر ولافلتة خاطر . ولايستطيع الإنسان أن يملك لنفسه نفعاً ولاضراً إلا بإرادته ومشيئته . فلو أراد الله سبحانه وتعالى أن يخلق العالم الذى نعيش فيه على نحو آخر فى قوانينه ونظمه ما عرضه فى ذلك معارض ولكان له سبحانه ما أراد ، فهو الذى يقول عن نفسه :"إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" (النحل : ٤٠)

عموم تعلق الإرادة الإلهية عند المعتزلة :

ذهب المعتزلة إلى أن الحق تبارك وتعالى لايريد الشرور والمعاصى والكفر ، وذلك لأنها أمور قبيحة ، وإرادة القبيح قبيحة فيجب القطع بأنه عزوجل لايريد القبائح ، كما قال المعتزلة : لوكان الحق تعالى مريداً للشرور والمعاصى ، للزم القول على ذلك بأنه تعالى سفيه من حيث أراد السفه والقبيح تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً . هذا وقد اعتمد المعتزلة على أدلة عقلية وأخرى نقلية فى إثبات رأيهم هذا على النحو التالى:

أولا : الأدلة العقلية :

اعتمد المعتزلة فى إثبات مذهبهم فى هذه المسألة على عدد من الأدلة العقلية نذكر منها :

(١) أن الحق تبارك وتعالى قد ثبت كونه آمراً بالعبادات ، ومرغباً فى فعلها، والأمر إنما يكون لإرادة الأمر من المأمور ماأمر به ، وذلك واضح فى الشاهد ،فإن الواحد منا لايأمر بشئ إلا ويريده ولايختلف ذلك غائبا.(١)

(٢) أنه تعالى لوأراد الكفر من الكافر ، وخلقهم له ، على مايذهبون إليه ، لوجب أن لايكون له نعمة عليهم ، لأنهم إنما خلقهم للكفر، لكن الحق تبارك وتعالى أنعم عليهم بالحياة والعقل وغيرهما ليستدرجهم بذلك إلى الكفر المؤدى إلى العقاب الدائم ، وعلى ذلك فلا يمكن أن يقال إنه أنعم عليهم بنعم الدنيا ، لأن ذلك إذا فعل للوجه الذى ذكر خرج من أن يكون نعمة ، وهذا القول . أنه ليس لله سبحانه وتعالى نعمة على الكفار باطل ، فيجب بطلان ما أدى إليه.(٢)

(٣) أنه لوصح أن يريد المولى سبحانه وتعالى القبائح لصح أن يفعل مثل المراد وينفرد به، فكان هذا يؤدى إلى جواز أن يكذب فى أخباره ولايفى بوعده ووعيده ، وأن يأمر بالقبيح ، وينهى عن الحسن ، وأن يريد إظهار المعجزات على الكذابين تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً ومن الضرورى أن وضح أن فى ذلك خروج من الدين وانسلاخ من الإسلام .

ولا شك أن هناك عدد من الأدلة اعتمد عليها المعتزلة غيرهذه الأدلة تعرضنا لها فى الحديث سابقاً فيما أوردناه بصدد الإرادة لذلك اكتفينا هنا بهذه الأدلة .

ثانيا : الأدلة النقلية :

استدل المعتزلة فى إثبات موقفهم السابق بأدلة نقليه نذكر منها :

(١) قال تعالى "وما الله يريد ظلما للعالمين ".(آل عمران:١٠٨) . فقالوا : إن هذه

---

(١) رجب محمود الديب : فكر الإمام الرازى فى الإلهيات ، رسالة دكتوراه غير منشوره ، ص : ٢٦٦

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

الآيه صريحة فى المذهب ، فإنه تعالى صرح بأنه لايريد الظلم ، ولاشئ من المعاصى، ولأن العاصى إما أن يظلم غيره أو نفسه ، ولذلك قال تعالى :"إن الشرك لظلم عظيم" (لقمان:١٣) وقوله تعالى : "ومالله يريد ظلما للعالمين". وهذه نكرة فى سياق اللفظ ، فوجب أن لا يريد شيئا مما يكون ظلما سواء كان ذلك صادراً عنه أو صادر عن غيره . فثبت أن هذه الآيه تدل على أنه تعالى لايريد شيئا من أقسام الظلم المذكورة.(١)

ومن الآيات التى استدل بها المعتزلة على إثبات مذهبهم قوله تعالى : " تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة " (الأنفال: ٦٧) . وقالوا : إن هذه الآيه تدل على فساد قول من يقول : إن كل مايقع من العبد فالله يريده ، وذلك لأن هذا الأمر وقع منهم ، والله سبحانه وتعالى لايريده ، بل يريد منهم مايؤدى إلى ثواب الآخرة. وهو الطاعة .

(٢) استدل المعتزلة بقوله تعالى : "كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها" (الإسراء :١٣٨) فقالوا : إن هذه الآية قد دلت على أن هذه الأعمال السابقة عليها فى الآيات التى قبلها مكروهه عند الله تعالى والمكروه لايكون مراداً، فهذه الأعمال غير مراده لله تعالى. وإنما قلنا : غير مريد لها ، لأنه لوكان مريداً لها مع الكراهة ، لكان حاصلا على صفتين ضدين ، وذلك مستحيل.(٢)

(٣) ومن الآيات التى تمسك بها المعتزلة فى إثبات مذهبهم فى عموم تعلق الإرادة قوله تعالى : "ولايرضى لعباده الكفر" (الزمر:٧) فقالوا: لوكان الكفر بقضاء الله لوجب علينا أن نرضى به ، إذ أن الرضا بقضاء الله واجب. وحيث اجتمعت الأمة على أن الرضا بالكفر كفر ، ثبت أنه ليس بقضاء الله ، ولا برضا الله .

---

(١) رجب محمود الديب : فكر الإمام الرازى فى الإلهيات ، مرجع سابق ،ص : ٢٦٩

(٢) رجب محمود الديب : فكر الإمام الرازى فى الإلهيات ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، ص : ٢٧٠ .

ومن الآيات التى استدل بها المعتزلة قوله تعالى "ألم يجعل كيدهم فى تضليل". (الفيل:٢) حيث قالوا : إنه سبحانه وتعالى أضاف الكيد إليهم ، وهذا دليل على أنه لايريد القبح إذ أنه لورضى به لأضافه الى ذاته .

(٤) ومن الآيات التى تمسك بها المعتزلة لإثبات مذهبهم قوله تعالى : "ءأنتم أضللتم عبادى هؤلاء" (الفرقان : ١٧) حيث تمسك المعتزلة بظاهر هذه الآيه وقالوا : لو أن الله سبحانه وتعالى يريد إضلال عباده لكان الجواب الصحيح أن يقولوا : وعلمنا أن الله لايضل أحد من عباده وإن كان ظاهر الآيه يشهد للمعتزلة فى تأييد مذهبهم هنا .

من خلال ما تقدم فى عرضنا السابق لعموم تعلق الإرادة الإلهية عند المعتزلة بقولهم إن الحق تعالى لايريد الشرور والقبيح والسفه ، وهؤلاء بمقولتهم هذه قد حدوا من سلطان الله عز وجل إذ جعلوا إرادته ومشيئته قاصرة . وهؤلاء إنما وقعوا فى ذلك نظر لحكمهم على أفعال الله تعالى بعقولهم القاصرة وتأويلهم لآيات القرأن الكريم والتى تثبت عموم الإرادة بعلمهم القاصرة والذى أوقعهم فى هذه الترهات . ولعدم تفرقهم بين الإرادة والعلم والمحبة والرضا ذاهبين إلى أن من يرد الشر أو السفه إنما يكون شريراً او سفيهاً ، وإرادة القبيح قبيحة شاهداً وغائباً . وهذا الإشكال ربما كان من أعمق الإشكالات وأخطرها فى هذه المسألة.(١)

ويعلق بعض الباحثين على كلام المعتزلة ، ومبنى حكمهم فى القول بعموم الإرادة قائلا : "إن المعتزلة قد حكموا بنفى الإرادة الإلهية عن الشرور والكفر والمعاصى باعتبارها أموراً قبيحة . وفعل القبيح سفه والله سبحانه وتعالى منزه عن السفه .

فإذا نظرنا إلى تلك الشرور والمعاصى والآثام لإرادة الله لها فإنها تخرج عن تلك الاعتبارات النسبية والأغراض الآدامية ، وبذلك يسقط مايدعيه المعتزلة بناء على أن الحسن والقبيح أساسه عندهم العقل .

---

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

ولعلنا نرى المعتزلة فى هذه المسألة يقيسون الغائب على الشاهد ، وهذه مغالطة بالنسبة لهم ، فالإرادة القديمة لاتتعلق بالمراد من أفعال العباد من حيث هو فعل العبد وكسبه * على الوجه الذى ينسب به إلى العبد وإنما تتعلق بفعل العبد من حيث تجدده وتخصيصه بالوجود بدلاً من العدم وتقديره بقدر دون قدر. وهو من هذا الوجه غير موصوف بخير أو بشر ، وأما الوجه الذى ينسب إلى العبد فهو صفة لفعله بالنسبة إلى قدرته واستطاعته وزمانه ومكانه وتكليفه ، وهو من هذا الوجه غير مراد للبارى تعالى وغير مقدور له.(١) وإذن فلا يلزم من المعتزلة من قياس الغائب على الشاهد.(٢)

كما قالت المعتزلة : الصفة يجب عموم تعلقها بما تتعلق به فإن نسبتها إلى جميع الأشياء سواء فلا اختصاص لها بشىء دون شئ ، وإذن فالإرادة القديمة يعم تعلقها جميع مراداته تعالى ومرادات عباده ، وفى الناس من يريد الحركة مثلاً، وفيهم من يريد السكون... إلى أخر هذه التناقضات ، والإرداة يعم تعلقها هذا وذاك . والقديم إذن مريد لإرادتيهما ومراديهما ، وما هو مراد يجب وقوعه فيؤدى إلى اجتماع الضدين فى حالة واحدة .

ولعلنا نتساءل : لم قال المعتزلة إن إرادة الإرادتين تقتضى إرادة المرادين حتى يلزم الجمع بين الضدين فإنه تعالى إنما أراد إرادتيهما من حيث وجودهما وتجددهما لا من حيث مراديهما ، وهو بإرادته للقدرة لاتكون إرادته للمقدور، وقدرته على الإرادة لاتكون قدرته على المراد،كعلمه بعلم زيد ، وظن عمرو وشك خالد ، وجهل بكر ، لايكون اعتقاداً لمعتقداتهم حتى يوصف بتعلقات صفاتهم ، والسر فى ذلك أن الإرادة القديمة لم تتعلق إلا بوجه واحد وهو المتجدد من حيث هو حادث متجدد

---

* سوف نتناول هذا الموضوع بالشرح والتحليل عند تناولنا نظرية الكسب عند الأشاعرة .

(١) حسن محرم السيد الحوينى : قضية الصفات الإلهية وأثرها فى تشعب المذاهب الفرق (القاهرة: دار الهدى للطباعة ، ١٩٨٦) ص : ١٦٧-١٦٨

(٢) المرجع السابق ، ص : ١٦٨

متخصص بالوجود دون العدم ، ووقت دون وقت ، والإرادتان تشتركان فى التجديد، فتنسبان إليها من جهة التجدد والتخصص ، وهما من هذا الوجه ليسا ضدين فلم تتعلق الإرادة بالضدين. (١)

والآن نلقى مزيدا من الضوء على تعلقات الإرادة . وهنا يجب أن نوضح وأنّ إرادة الله تتعلق بالممكن دون الواجب والمستحيل . أما أنها تتعلق بالممكن فلأنها صفة ترجح وجود الشئ على عدمه ، والعكس ، والذى يقبل أن يترجح وجوده على عدمه والعكس هو الممكن . حيث إنه هو الذى يستوى بالنسبة لذاته وجوده وعدم وجوده فيحتاج إلى مرجح يرحج الوجود علىالعدم أو العكس والذى يقوم بذاك هو إرادة الله.فهى تتعلق بالممكن فقط.

ويترتب على ذلك أن الإرادة لاتتعلق بالواجب، لأن الواجب هو الثابت الذى لايقبل العدم أبدا لذاته ، فذاته إذن متقضية للوجود ومنافيه للعدم . ومن هنا فإن ذاته لاتقبل الترجيح الذى هو متعلق الإرادة.(٢)

فالإرادة لو تعلقت بالواجب لتوجده وهو الوجود كان ذلك تحصيلاً للحاصل ، وتحصيل الحاصل لغو. وإن تعلقت بالواجب لتقدمه وهو الذى لاتقبل ذاته العدم كان فى ذلك قلباً للحقائق ، وقلب الحقائق محال . فلذلك استحال تعلق الإرادة بالواجب .

وكما يستحيل تعلق الإرادة بالواجب فإنه يستحيل تعلقها بالمستحيل. وذلك لأنها إن تعلقت بالمستحيل لإيجاده وهو المعدوم الذى لايقبل الثبوت أصلاً لذاته كان فى ذلك قلب لحقيقته ، وقلب الحقائق محال. وإن تعلقت به لتعدمه وهو المعدوم الذى لا يقبل الثبوت أصلاً لذاته كان فى ذلك تحصيل للحاصل ، وتحصيل الحاصل محال. إذن فتعلق الإرادة بالمستحيل مستحيل فالإرادة إذن لاتتعلق إلا بالممكن . ولها بالممكن تعلقان :

---

(١) حسن محرم الحوينى : قضية الصفات الإلهية ، ص : ١٧٠

(٢) عبد السلام محمد عبده : علم التوحيد فى ثوب جديد ، ص : ١٩١

أحدهما : صلاحية الإرادة فـي الأزل لتخصيص كل ممكن بأى أمر من الأمور المتقابلة الجائزة عليه. ولقد ذكرنا فى موضع سابق الأمور المتقابلة بستة متقابلات هـى : الوجود ويقابله العدم ، والصفات ، والأزمنة،والأمكنة، والجهات، والمقادير ، ومايقابلهم .

والثانى : تخصيص الإرادة فى الأزل كل ممكن ببعض ما يجوز عليه بدل البعض الآخر.

ويترتب على ذلك فى ضوء ماأسلفنا أن الحق سبحانه وتعالى فاعل مختار لكل ماكان وما يكون لايستكرهه أحد على شىء من تخصيص هذه الكائنات بما كانت عليه وما ستكون عليه .

فما يراه الإنسان فى هذا الملكوت الواسع الجنبات من تمايز فى السمات وتغاير فى الطباع ليس إلا مظهراً من مظاهر إرادة الله سبحانه وتعالى وكون هذه الموجودات خاضعة فى تحديدها وتخصيصها لله عز وجل لايعنى خلو الكون من الأسباب والمسببات . فالعالم كله خاضع لسنن ثابته لاتضطرب ولاتختلف . والله سبحانه وتعالى له ملك السموات والأرض يتصرف فى الكل كيف يشاء وأن مشيئة الله عز وجل لامقيد لها ، فالمشيئة التى تريد النتيجه هى ذاتها التىتسير الأسباب. فالله سبحانه وتعالى له الأمر من قبل ومن بعد . والنواميس التى تصرف هذا الوجود كلها صادرة عن المشيئة المطلقة .

الفصل الثانى

"الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية عند المعتزلة "

الفصــل الثانى

الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية عند المعتزلة"

فى البداية ينبغى أن نوضح أن معنى إثبات الإرادة للإنسان أن تكون لـه صفة تؤدى إلى حال يقع به الفعل على وجه دون وجه ، إذ هى ميل ورغبة وشوق يحدث للإنسان نحو الفعل عندما يعتقد نفعه. ومعنى إثبات إرادة للإنسان ، مستقلة عن إرادة الخالق ، هو أن يكون لهـذا الإنسـان ميـل ورغبـة فـى الفعـل ، دون أن يكـون ذلـك الميل مخلوقاً لله سبحانه وتعالى . أى أن يريد الإنسان باختياره ، وقد يكـون مـراده هذا مراداً لله وقد لايكون كذلك[١]

ولقد أقر المعتزلة أن الفعل حتى يكون مراداً للإنسان فلا بد أن تجتمع فيه ثلاثه شروط:

الأول: أن يكون المريد عالماً بما يفعله وإلا كـان غير مريد للفعل ، حتى لو وقع وحدث منه .

الثانى : أن يكون له غرض فـى هـذا الفعـل ، لأن الإرادة هـى ميـل ومحبـة وشـوق ورغبة فى الفعل .

الثالث: أن يكون هذا الفعل مقصوداً بنفسه ، لا أن يكون حدوثـه تابعاً لغيره ، لأنـه لو لم يكن كذلك لصح أن يقع ولاإرادة للفاعل فيه .

كما أقر المعتزلة أن الإرادة لاتتعلق بالفعل الذى حدث وانقضى ، لأنـه لامحـل هنا يحتمل وجودها ، ولامكان للشوق والرغبة والأمل فى الحدوث . ولأن مـن حق المريد للشىء أن يعتقد جواز حدوثه ، فإذا اعتقد فـى الشـىء أنـه منقض استحال عنده حدوثه ، فلذلك لم يصح أنه يريده.[٢]

---

(١) محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية (القاهرة : دار الشروق ، ط٢ ، ١٤٠٨هـ) ص : ٨٠

(٢) المرجع السابق ، ص : ٨٢

ويرى المعتزلة أن إرادة الإنسان كما تتعلق بالأشياء الممكنة فإنها كذلك تتعلق بالأشياء غير الممكنة ، مثل أن الإنسان يهوى ألا يموت ، وذلك عكس الاختيار فهو خاص بالأشياء الممكنة وهو لذلك أخص من الإرادة ، فكل اختيار إرادة وليس كل إرادة اختيارا. (١)

هكذا يتضح لنا من دراستنا للفعل الإنسانى عند المعتزلة النقاط التالية :

(١) الوعى الإرادى ، ويبتدئ بتأكيد أهلية الفعل وتحرره تماما من أهم حد ، وذلك بأن يكون الإنسان (الفاعل) عالما واعيا بما يفعله . وهنا ينبغى أن نوضح أنه بغير هذا الوعى لايمكن احتساب مسئولية الفعل أو تأثيراته،حتى ولو وقع منه.(٢)

(٢) غائية الفعل ، يقتضى الفعل الإنسانى إضافة إلى الوعى الإرادى ، غرضاً يتوجه من أجله وإليه ، عالما بما يفعله ، مفسراً للهدف الذى يسعى إليه ، وأن يكون مقصودا لذاته.

(٣) استقلالية الفعل ، ويفترض أن يكون الفعل مستقلاً غير تابع لغيره فى تنفيذه أو حدوثه. إذ بغير هذه الاستقلالية وتحقق عدم التحاقه لغيره ، تتعين احتمالية أن يقع هذا الفعل خارج حدود الإمكان الفعلى للإنسان.

(٤) ارتفاع الحواجز ، بمعنى أن لا يكون ثمة عائق أمام الإنسان فى تنفيذه للفعل الإرادى الإختيارى

وهنا نستطيع أن نوضح معنى الإختيار وعلاقته بالإرادة . فالإختيار إرادة كما أوضحنا فى ماضى قولنا ، ويوصف بذلك إذا آثر به الفعل على غيره . لذلك يرى القاضى عبد الجبار أن الحق تعالى لوفعل فينا إرادة الشئ واضطررنا

---

(١) محمد عمارة : المعتزلة ومشلكة الحرية الإنسانية ، ص : ٨٢-٨٣ .

(٢) عبد الستار عز الدين الراوى : فلسفة العقل ، رؤية نقدية للنظرية الإعتزالية (العراق ، بغداد : دار الشئون الثقافية العامة ، ط٢ ، ١٩٨٦م) ص : ٨٦ - ٨٧

إليها لم يسم اختياراً ، لأن معنى الإيثار بها لايقع ، وإنما يصح ذلك متى فعلها الفاعل لما له يفعل المراد. وقد اشترط أبو علي الجبائي في ذلك أن لايكون ملجأ إلى ما يفعله ، لأنه إذا حصل بهذه الصفة ، لم يسم مختاراً لأن الإختيار كالضد للإلجاء. فلا فصل بين الملجأ وغيره متى آثر الشئ على ضده ، في أنه يوصف بذلك.(١)

ويدلل شيوخ المعتزلة على ذلك بالمثال التالي : ألا ترى أن المشاهدة للسبع إذا ألجأه الخوف من افتراسه إلى الهرب ، أنه يختار سلوك طريق على غيره ، كما يختار ذلك مع زوال الإلجاء. ولايمكن أن يقال إن ذلك إنما ألجأه إلى أن لايقف قط. وذلك أن الإلجاء إلى أن لايقف هو الإلجاء إلى الهرب لأن الغرض هو التخلص مما يخافه، وذلك لايتم بأن لايقف إلا بأن يهرب. وقد يقال في نفس المختار أنه إختيار على طريق التوسع ، فيقال : إن المشي إختياره ، والأكل إختياره.(٢)

أما العزم ، فهو إرادة الإنسان لفعل نفسه إذا تقدمته الإرادة وتقدمت سببه ، ولذلك لايحسن على الله العزم ، لأنه إنما يحسن منا لاستعجال السرور بها ، ولتوطين النفس على فعل مرادها، أو يحفظ بها من السهو والغفلة . وكل ذلك لايتأتى في حق الباري سبحانه وتعالى . ومتى قدم إرادته فلا بد أن يريد الشئ في الحال ليصير مختار للمراد على ضده ولأن من حق العالم بالشئ أن لايفعله إلا وهو مريد له ، فلو تقدمت إرادته تعالى المراد لأدى إلى كونها عبثاً ، ولذلك لم نجوّز على الله سبحانه وتعالى العزم

كذلك يجب أن نوضح موقف المعتزلة من الشهوة والنفار بأنها لايرجعان إلى الإرادة عند شيوخ المعتزلة والدليل على ذلك أن أحدنا قد يريد مالايشتهيه من الأدوية الكريهة ، وقد يشتهي مالايريده كالزنا وشرب الخمر فصح أنه لايمكن أن يرجع بالإرادة إلى الشهوه والنفار.(٣)

---

(١) القاضي عبد الجبار : المغني ، جـ٦ ، القسم الثاني ، ص : ٥٦-٥٧

(٢) أحمد البرى : مشكلة الحرية وعلاقتها بالسببية عند المعتزلة ، رسالة ماجستير ، غير منشورة ، ص : ١٤٧

(٣) النيسابوري : المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ، ص : ٣٦٩ .

أما عن التمنى فمفارقـة الإرادة للتمنـى ظـاهرعند شـيوخ المعتزلـة ، وذلـك لأن التمنى عند الجبائيين قول على وصف ، وهو أن يقول : ليت كذا كان كذا وكذا أو لم يكن إذا قصده على وجه. وعند أبو هاشم أنه معنى فى القلب يطابق تعلقه بـالمتمنى هذا القول .

وعلى حسب القول السابق نستطيع أن نقول : إن كان أبو على قد قال بذلك. من هنا يكون مفارقة الإرادة للتمنى ظاهرة. وإن معنى فى القلب كما قال أبو هاشم، فهو مفارق لها من حيث صح تعلق التمنى بالماضى ، وبأن لايكون ، وامتنـع بـالموجود، وإستحال كل ذلك فى الإرادة . ولأن المتمنى حاله مع سائر ما يتمناه على سواء فـى أن تمنيه لايؤثر فيه ، ولايقتضـى وقوعـه علـى وجـه . وليـس كذلـك حـال الإرادة . ولذلـك يصـح أن يريـد الإرادة ، ولايصـح أن يتمنـى التمنـى ، ولـلإرادة ضـد وليس للتمنى ضد.(١)

الإرادة الإلهية لاتوجب الفعل الإنسانى :

يدلل المعتزلة على أن الإرادة الإلهية لاتوجـب الفعـل الإنسـانى ، وذلـك بقولـهم إنها لو أوجبته لأوجبت كل ما تعلقت به . لأنها ليست بأن توجب بعض مـاتعلقت بـه أولى من بعض ، لتعلقها بالكل على طريقة واحدة . من هنا ليـس لأحـد أن يقـول إن الإرادة إنما لاتوجب فعل الغير، لأن مايتعلق بفعل الغير لايكون إرادة فـى الحقيقـة ، وإنما يكون شهوة او تمنياً . فحال المريد لايتغير بكون المراد مقدوراً له، أو مقـدوراً لغيره.

ومما يدل على أن الإرادة الإلهية لاتوجب المراد ، أنها لو أوجبته جـوَّزت فعل الجوارح ، وإن لم يكن فى الجارحة قدرة عليـه . وفـى بطـلان ذلـك دلالـة علـى أن مايقع من الفعل بالجارحة لايتولد عن الإرادة .

وليس هذا بأن يقتضى كون الإرادة موجبة للمراد بأولى من أن يقتضى كون المراد موجباً لـلإرادة ، لأن كـل واحـد منهمـا لايوجـد إلا مـع صاحبـه . وقـد توجـد

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ، جـ٦ ، القسم الثانى ، الإرادة ، ص : ٣٧

الإرادة وتمنع من المراد ، وقد يوجد المراد ويمنع من الإرادة .(١)

ولقد ذكر أبو القاسم البلخى أن الإرادة تكون متقدمة للمراد ولايجوز أن تكون مقارنة له . كما ذكر شيوخ المعتزلة أن الإرادة على ضربين : أحدهما : يؤثر فى وقوع المراد على وجه . والآخر لايؤثر فيه ولنتناول كل واحد منهما بالشرح والتفسير .

الأول : ماتؤثر فيه الإرادة ، مثال ذلك السجود فإنه يصير عبادة بالإرادة . وينقسم ماتؤثر فيه الإرادة إلى قسمين :

(١) ماتؤثر فيه الإرادة المتعلقة به ، فيصير على صفته كالخير والثواب والعقاب .

(٢) ماتؤثر فيه الإرادة المتعلقة بغيره ، فيصير بها على حالة مخصوصة ، وذلك كالأمر الذى إنما يصير أمراً بإرادة المأمور به .

وكذلك ينقسم ماتؤثر فيه الإرادة إلى قسمين آخرين :

(١) أحدهما يصير بها على حال لابد مع كونه عليها من أن يكون حسناً أو قبيحاً كالعقاب والثواب والمصلحة والمفسدة .

(٢) والثانى يصير بالإرادة على حال ، ثم يعتبر بعد ذلك ، فيجوز أن يكون قبيحاً تارة ، وحسناً تارة أخرى، وإن كان تعلق الإرادة به تعلقاً واحداً ،وهذا الخبر والأمر ، لأن بالإرادة يصير خبراً أو امراً ، ثم إن كان كذباً كان قبيحاً ، وإن كان صدقاً وعرى من وجوه القبح كان حسناً.(٢)

والثانى : لاتؤثر الإرادة فيه ألبته، وإن صح تعلقها به ، كصحة تعلقها بماتؤثر فيه

فما يؤثر فى وقوع المراد على وجه دون وجه، يجب أن يكون مقارنه له أو لأول جزء من أجزائه. وما لا يؤثر فيه ، فإن كان مما يفعله لأن يرجع أن الداعى إلى المراد يدعو إلى الإرادة ، فيجب أن تقارنه لأنها مع المراد كالشئ ، وإن لم تكن

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ٦ ، القسم الثانى الإرادة ، ص : ٨٤-٨٨

(٢) نفس المرجع السابق ، ص : ٩٤-٩٦

كذلك فإنه يجوز أن تتقدم ويجوز أن تقارن.[١] فالإرادة قد تقارن المراد ، لأن ماله يفعل المراد له أن يفعل الإرادة ، ولذلك ما ألجأ إلى المراد ، ألجأ إلى الإرادة ، وماصرف عن المراد صرف عن الإرادة . فإذا صح ذلك فيجب أن تكون الحال التي فعل بها المراد فيها تفعل الإرادة .[٢] أما جواز تقدم الإرادة للمراد فواضح لأن الواحد منا يعلم من نفسه أنه يريد الفعل المستقبل ويعزم على ذلك. [٣]

والذى يدل على صحة ما قاله شيوخ المعتزلة ، أن الإرادة لو كانت موجبة للمراد لكان لايخلو القول فى إيجابها من أحد أمرين :

أولا : إما أن تكون موجبة إيجاب السبب للمسبب

ثانيا : أو تكون موجبة إيجاب العلة للمعلول .

ولايجوز أن تكون الإرادة موجبة إيجاب العلة للمعلول ، لأن العلل لاتوجب وجود الذات وإنما توجب الأحكام ، ولايجوز أن تكون موجبة إيجاب السبب للمسبب، لأنها لو كانت موجبة إيجاب السبب للمسبب لوجب أن تكون موجبة لفعل الغير، لأنها تتعلق بفعل غير المريد ، كما تتعلق بفعل المريد.

ومما يدل على أن الإرادة لايجوز أن تكون سببا لوقوع المراد ، لأنها لو كانت سبباً لذلك ، لوجب أن يصح من المريض أن يفعل المشى بأن يريد ذلك، فالقادر على السبب يجب أن يكون قادراً على المسبب ، وأن القدرة على السبب والمسبب واحدة ، فيجب على ذلك أن يصح من المريض أن يفعل أفعال الجوارح بقدرة قلبه.[٤] وإنما يجب أن يوجد المراد مع وجود الإرادة وسلامة الأحوال ، لا لأن الإرادة موجبة ، بل لأن مايدعوه إلى المراد يدعوه إلى الإرادة ، ومايدعو إلى المراد يقتضى وقوع المراد ، فلذلك وجب وقوعه لا لأن الإرادة موجبة فإنه يلزم

---

(١) النيسابورى : المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين ، ص : ٢٦١-٢٦٢

(٢) أحمد البرى : مشكلة الحرية وعلاقاتها بالسببية عند المعتزلة ، ص : ١٥٢

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى ، جـ٦ ، القسم الثانى ، الإرادة ، ص : ٨٩

(٤) النيسابورى : المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين ، ص : ٣٥٧

أن يكون الداعى موجباً ، لأن مع قوته وسلامة الأحوال ، يجب أن يقع مايدعوه الداعى إليه .

الإرادة والمراد :

يجب أن نوضح العلاقة بين الإرادة والمراد عند المعتزلة فنقول : إن الذى يصح أن يراد كل أمر علم صحة حدوثه ، ونعنى بذلك أن الحدوث غير مستحيل على الحق تبارك وتعالى . ولذلك نجوِّز أن يراد الشئ فى حالة حدوثه ، كما نجوز أن يراد قبله .

وقد يصح أن يريد حدوث الشئ على وجوه يصح أن يحصل عليها ، ويصح أن لاتحصل ، فأما مانعلم استحالة حدوثه فإرادته تستحيل ، وإرادة الشئ على وجه يستحيل أن يحصل عليه ، أو يجب أن يحصل عليه ، يستحيل أيضاً.

وقد قال أبو هاشم: إن الإرادة التى بها يكون الخبر خبراً ، هى إرادة لامراد لها، وصحح القول فيه . وقد قال فى موضع آخر : إنها متعلقة به ، وهذا أولى لأن هذه الإرادة تؤثر فى الخبر وينفصل بها ممّا ليس بخبر ، فلولم تكن متعلقة به، لم يصح هذا الوجه فيها.(١)

ويقول القاضى عبد الجبار : إن المريد إذا أراد كون القول خبرا عن زيد معين، أنه لايجوز كونه صادقاً أو كاذباً لأنه يجب فيه أحد الأمرين من غير إرادة

أما الإرادة من الغير ، فيجب أن تراد إذا أراد منه الفعل الذى لايصح أن يحصل إلا بإرادة ، كالخبر وغيره . وقد يريد من نفسه الفعل الذى لايصح فى المستقبل إلابإرادة ، فيكون مريداً لإرادته لامحالة. وقد ذكر أبو على فى الأسماء والصفات أن الإرادة لايصح أن تراد ، وهذا بعيد ، لأنها إذا كانت كالمراد فى أنه يعلم صحة حدوثها ، فيجب أن تكون كهو فى أنها يصح أن تراد ولا فصل بين ما قال أنها

---

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى ، جـ٦ ، مرجع سابق ، ص : ٧٩-٨٣

لاتصح تعلم أو تعتقد ، أو أن أفعال القلوب لايصح أن تراد ، وإنما يصح أن تراد أفعال الجوارح.(١)

وننبه هنا أنه ليس اختصاص الإرادة بالمريد من تعلق الإرادة بالمراد بسبيل، لأنها لاتحتاج فى تعلقها بالمراد أن تختص به ، ولذلك يصح تعلقها به والمراد معدوم، كما يصح تعلقها به وهو موجود ، فإذن لم يفتقر فى تعلقها بالمراد إلى وجوده .(٢)

وعندما توهم المجبرة إنهم سيحرجون موقف المعتزلة ويفحمونهم فيتساءلون :

هل يقع فى ملك الله تعالى مالايريده ؟!

ولقد أجاب المعتزلة بنعم ، ولكن ليس على الإطلاق ، وذلك لأن إرادة الله سبحانه على وجهين :

<u>أحدهما</u>:إرادة حتم، وهى ما أراده الله سبحانه وتعالى من خلق السموات والأرض والجبال.

<u>والثانية</u> : إرادة أمر معها تمكين وتفويض . وهذا وارد فى قوله تعالى "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالولدين إحساناً " (الإسراء : ٢٣) : فكان قضاؤه فى ذلك سبحانه ما أمر به من أن لانعبد معه غيره ، وما أمر به من البر والإحسان إلى الولدين : فأراد الله سبحانه وتعالى من العباد أن يطيعوه ، ويعملوا له ، بما أحسن به إليهم .

ومعنى هذا : أن الأمر إذا تعلق بالأفعال والمحدثات التى هى خاصة بالخالق ولايستطيعها الإنسان فإن الأمر حينئذ من الله والإرادة لاتقع لها مخالفة ، ولايمكن أن تقع لها هذه المخالفة من جهة الإنسان .

أما إذا كان الأمرمتعلقا بالأفعال والمحدثات التى هى فى استطاعة الإنسان ونطاق قدرته ، فإن من الممكن أن تقع فيها للإنسان إرادة ، وأن تحدث وتنفذ هذه

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ، مرجع سابق ، ص : ٧٩ - ٨٣

(٢) المرجع السابق ، ص : ١٥٢ - ١٥٣

الإرادة فى الوقت الذى لايريد فيه الله هذه الإرادة وهذا المراد .. لأن إرادة الله فى هذه الحالة ليست إرادة حتم ، وإنما هى إرادة أمر وتوجيه ودعوة معها تمكين للإنسان على أن يسلك الطريق الذى يريد ويختار.(١)

وقياساً على جواب أهل العدل والتوحيد هذا . أجابوا كذلك على قول المجبرة : إنه " قد ثبت أن جماعة الأمة تقول : ماشاء الله كان ، ومالم يشأ لم يكن .." وهذا القول المجمع عليه والشائع يتنافى مع وقوع مشيئته للإنسان فى الكون لاتتفق مع مشيئة الله ؟! بل إن هذا القول يعنى : أنه لاتقع فى الكون مشيئة سوى مشيئة الله. ولقد أجاب المعتزلة على هذا الإعتراض الذى ظن المجبرة فيه القوه والقطع بقولهم: إن هذا غلط لأن مادعوه من الإجماع فيه لا أصل له ، وجماعة شيوخنا ينكرون ذلك ولايجوز إطلاقه ، كما لايجوزون إطلاق القول بأن كل شئ بقضاء الله وقدره فتعلقهم المجبرة به لايصح، ولايعرف هذا الإطلاق على المتقدمين ، وإنما يطلقه من لاعلم له من العامه ، ومن يذهب مذهب المخالفين لنا.(٢)

وتترتب على الملاحظات الكلامية التى قدمها الفكر الاعتزالى بصدد الفعل الإنسانى عدة مواقف فى مقدمتها المشيئة التى وضعت فى دائرة التحليلات الجدلية، لاتصال الحوار حولها مع الإتجاهات الكلامية المعارضة ، وبالأخص المعادية لفكر الاختيار.(٣) والمشيئة فى بعدها السلفى تعنى عبارة عن تجلى الذات الإلهية ، والعناية السابقة لإيجاد المعدوم ، أو إعدام الموجود ، وإرادة الله عبارة عن تجليه

---

(١) محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص : ٨١

(٢) محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص : ٨١

وانظر : محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٠) ص : ٢٧٩

وكذلك : عبد الفتاح فؤاد : أبن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى (الإسكندرية : الهنية المصرية العامة : ١٩٨٠م) ص : ٩٧

(٣) عبد الستار الراوى : فلسفة العقل ، ص : ٨٤-٨٥

لإيجاد المعدم . والمشيئة أعم من الإرادة . من هنا يقول الجرجانى : "من تتبع من مواضع استعمالات المشيئة والإرادة فى القرآن الكريم يعلم ذلك، وإن كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر .

ولعل المعتزلة فى وضعهم "مشيئة إنسانية "مقابل المشيئة الإلهية ، متأت من رؤيتهم العميقة لمعني الحرية.التى تجاوزت الإتجاهات الكلامية التلقليدية ذات الرؤى المغلقة أو المحدودة .

من هنا يتضح للباحث مدى التمييز الواضح بين المشيئة الإلهية والمشيئة الإنسانية ، ويتمثل ذلك فى كون الفعل الإنسانى فعلا ذاتيا يكتسب أهليته من خلال مبدأ "الوعى الإرادى" الذى يفضى إلى الإختيار فى تنفيذ الفعل أو الرجوع عنه .

لذلك نرى أن المعتزلة يؤمنون إيمانا عميقا بحرية الفعل الإنسانى واستقلاليته ويترتب على هذه الحرية فى كون الإنسان قادراً باستطاعته على هذا الفعل أو تركه. من هنا يترتب الجزاء بالثواب أو العقاب .(١)

هكذا أكدت الفلسفة الاعتزالية فى بنائها لفلسفة الحرية الإنسانية أن الإنسان بمشيئته يشاء الفعل فيفعل ، وقد لايشاء فلا يفعل. فالمشيئة الإنسانية إنما تعنى موقف الإنسان فى حرية الفعل من حيث تنفيذه أو العدول عنه ، بالكيفية ذاتها.(٢)

ويترتب على ذلك فى ضوء ما أسلفنا أن الفلسفة الاعتزالية قد حققت قدرا كبيراً فى الحديث عن حرية الفعل الإنسانى وأسهبت اسهاباً فائقاً فى إثبات إنسانية الفعل أو المشيئة الإرادية للإنسان وأدخلت هذه القضية فى دائرة الجدل وعززت تحليلاتها المنطقية بشروط واقعية للفعل الإنسانى ليصبح فى دائرة الحرية والمسئولية معاً. وهذا ما أوضحناه فى سالف قولنا عندما تحدثنا عن هذه الشروط . حيث أوضحنا فى هذه الشروط أنه باجتماعها وتحققها يصبح الفعل الإنسانى فعلاً إرادياً

---

(١) عبد الستار الراوى : فلسفة العقل ، ص : ٨٥

(٢) المرجع السابق ، ص : ٨٦

محرراً من أيما حتم أو قسر إكراه.[١]

ومادمنا بصدد دراسة الفعل الإنسانى فى الفلسفة الإعتزالية فإنه ينبغى علينا أن نفهم جيداً أن الإرادة عند المعتزلة لاتصدر عن الشهوة بل قد تتعارض معها ولكنها تصدر عن العقل . وهذا ما أثبتناه فى صفحات سابقة عندما تحدثنا عن الإرادة ومالايرجع إليها .

ويجب أن نوضح أن الإرادة وإن لم تختر الفعل بسبب ما إلا أنها تختاره لعلة، أى أن الفعل لاينتج عن العلة الفعلية بل يتجه إلى العلة الغائية ، إذا صح هذا التعبير.

وهنا يظهر بوضوح دور العقل فى تكييف سلوك الفرد وسيطرته على جميع نشاطاته ، فالداعى الذى يدعوه إلى الإرادة ويرجح أحد الفعلين هو اعتقاد من اعتقادات العقل الذى يعلم. فإذا قوى الداعى إلى فعل ما أراده الإنسان لامحالة كما يحدث للملجأ إلى الهرب من الأسد . ولكن ذلك لايسقط اختياره الحر ومسئوليته عن الفعل.[٢]

نخلص من ذلك إلى أن الإرادة عند المعتزلة هى قدرة للإنسان وهى حرة ، ومعنى حرية الإرادة هو انعدام الموانع أو العوائق التى تعوق ممارسة الفرد لإرادته فمنها العوائق الخارجية وهى كل جزء مادى أو معنوى يحد أويمنع إرادة الفرد من التحقيق فى الخارج ويسبب له الحزن والألم . فالرق مثلا وضع اجتماعى يحبط الإرادة الحرة للعبد من حيث هو إنسان . وأما العوائق الداخلية فهى الشهوات .

الإرادة وصلتها بالفعل الانسانى عند المعتزلة :

اقتضى الجدل العنيف حول إرادة الإنسان استقصاء البحث فى الإرادة: ماهيتها ، ومقوماتها ، وصلتها بالفعل الإنسانى. وبناء على ذلك نجد أن المعتزلة

---

(١) عبد الستار الراوى : فلسفة العقل ، رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية ، : ٨٧ .

(٢) حسنى زينة:العقل عند المعتزلة ، تصور العقل عند القاضى عبد الجبار (بيروت:دار الآفاق الجديدة ،ط٢،١٤٠٠هـ) ص:٩٤

قسموا الأفعال إلى ضربين:

الأول:ما يتعلق بمقاصدنا ودواعينا وإرادتنا وإختيارنا كحركاتنا الإختيارية الصادرة منا

الثاني : مالايتعلق بدواعينا من حركات اضطررية كالنمو ونبضات القلب .

ويذهب المعتزلة إلى أن الإرادة ميل النفس إلى الفعل ، ومن ثم فهى تقتضى الدواعى إليها فمتى قوى دواعى الإنسان إلى شىء أراده لامحالة ، كما أنه إذا صرفته الصوارف عن شئ لم يرده وربما كرهه.(١)

ويجمع المعتزلة على أن الإرادة من صفات الفعل ومن ثم فهى تتبع الفعل الإلهى من حيث وجب أن يكون عدلاً . وهذا ما أوضحناه فى حديثنا عن كون الإرادة حادثه عند المعتزلة . بينما نجد الإرادة الإلهية عند المجبرة من صفات الذات. وكذلك عند الأشاعرة نجد أنها من صفات الذات وسوف نوضح ذلك فى دراستنا للإرادة الإلهية عند الأشاعرة .

ولقد أوضحنا فيما تقدم أن الإرادة الإنسانية لشئ ماليست شهوة له ، بل اعتبرت الشهوه عائقاً من العوائق الداخلية التى تعوق ممارسة الإنسان لإرادته ، أما عن الشهوة لاتكون إلالمايرجى لذاته . كذلك ليست الإرادة تمنيا لأن هذا يتعلق بالماضى ولقد اثبتنا فى موضع سابق من هذا البحث مفارقة الإرادة للتمنى ظاهرة فى الفكر الاعتزالى .

ومما ينبغى أن يفهم لايتحقق المراد حتى تصحب الإرادة استطاعة ، فالاستطاعة قدرة على الفعل وعلى ضده متى كانت قبله وهى تقتضى السلامة وصحة الجوارح .

القدرة والاستطاعة وأثرها فى الفعل الانسانى عند المعتزلة :

لقد أثبتنا فى دراستنا للإرادة الإنسانية عند المعتزلة حرية الفعل الإنسانى وأن له شروطاً وبإجتماع هذه الشروط وتحققها يصبح فعلاً إرادياً . ومادام الفعل

---

(١) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٩م) ص : ١٧٢.

الإنسانى يتسم بهذه السمه لذلك يؤكد مفكروا المعتزلة إلى أن الفعل الإنسانى لايمكن أن يكون فعلاً حقيقياً مالم يكن فعلاً محرراً ، ومن أجل أن يكون كذلك فينبغى أن يتصف هذا الفعل بالوعى الذاتى الإرادى لفاعله . وإزاء هذا القدر المنطقى المتتابع والمنظم وضع المعتزلة قضية الإرادة التى اعتبروها بمثابة "الأداة" التى يحقق بها الإنسان اختياره.(١)

ولقد أجمع أهل العدل والتوحيد على أن الله قد مكن الإنسان من الإستطاعة، وعلى أن هذه الإستطاعة قائمة وموجودة فى الإنسان قبل الفعل ، وأنها أداة فى تحقيق الإرادة والإختيار فى مجال التنفيذ والإحداث ، وأنها عبارة عن القدرة على الفعل وعلى ضده ، وإن كانوا قد اختلفوا هل هى صفة ذات للإنسان بحيث يقال : إنه "مستطيع بنفسه" أم أن الإستطاعة غيره ؟

وكان قضية توقيت الإستطاعة أقبل الفعل هى أم مصاحبة له ؟ من بين القضايا إلحاحاً فى تعبيرات المعتزلة عن إيمانهم بالإنسان حرية وحياة ومصيراً ، فكانت الإعتزالية ترى أن الإستطاعة قبل الفعل لتمكين الإنسان من الإختيار والعمل. وهذا ماأثبتناه منذ هنيهة.

أما إذا نظرنا إلى الأشاعرة وعموم الإتجاهات المحافظة والسلفية نجد أنها تقول بأن الاستطاعة تكون مصاحبة للفعل ، لأن الله فى رأيهم هو الذى يقدر الإنسان أثناء الفعل.(٢)

وقد تبنت حلقة الاعتزال البصرية فى القرنين الرابع والخامس الهجريين موقف الرواد العقليين الأوائل الذى جعل توقيت الإستطاعة متقدماً لمقدورها ، وليس مقارنة له كما ادعت بعض الإتجاهات الجبرية ، إذا لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها كما زعم هؤلاء لترتب أن يكون تكليف الله بالإيمان تكليفاً لايطاق ، إذ لو أطاقه منه وقع ، فلما لم يقع منه ، دل على أنه غير قادر عليه ، ولما كان تكليف مالايطاق

---

(١) عبد الستار الراوى : فلسفة العقل ، ص : ٨٨

(٢) المرجع السابق ، ص : ٨٩

قبيح، فإن الله لايفعل قبيحاً ، وإنه لايكلف نفسا إلا وسعها .

ويترتب على ذلك أن الاستطاعة جاءت مقدمة على الفعل عند المعتزلة ، ليصح من الفاعل أن يقدر على القيام ومن القائم أن يقدر على القعود . ومن المكلف أن يقدر على الإيمان فيقع فعله باختياره لاعلى جهة الجبر والاضطرار .

ولقد حظيت قضية توقيت الإستطاعة ، أقبل الفعل هى ؟ أم مصاحبة له ؟؟ بالقدر الأكبر من الجدل بين المعتزلة وخصومهم ، وذلك لأن بعض المجبرة لاينكرون وجود الإستطاعة ، ولكنهم يقولون إن الإستطاعة التى هى من الإنسان والتى هى قبل الفعل ، لاتخرج عن أى تكون صحة الجوارح وإرتفاع الموانع ، وهذه فى حد ذاتها لاتحدث الفعل ، أما الإستطاعة التى تحدث الفعل فهى مصاحبة له، وهى من الله.(١)

هكذا رأى بعض المجبرة أن الإستطاعة شيئان :

<u>أحدهما</u> : قبل الفعل ، وهى سلامة الجوارح وارتفاع الموانع.

<u>والثانى</u> : لايكون إلا مع الفعل وهو القدرة الواردة من الله تعالى، وهو خلق الله تعالى للفعل فيمن ظهر منه ، وسمى من أجل ذلك فاعلاً لما ظهر منه.(٢)

ولقد أدرك المعتزلة أن فى هذا الموقف جوهر الخلاف فى الاستطاعة فقالوا : إن مذهبنا أن القدرةمتقدمة لمقدورها ، وعند المجبرة أنها مقارنة له . ولعلهم بنوا ذلك على أن أحدنا لايجوز أن يكون محدثاً لتصرفه ، وأنهم لما أثبتوا الله تعالى محدثاً على الحقيقة ، قالوا : إن قدرته متقدمة لمقدورها غير مقارنة له.

<u>الأسس الجوهرية للإرادة الإنسانية فى الفكر الإعتزالى :</u>

يتشكل البناء النظرى للإرادة الإنسانية فى تراث الفكر الإعتزالى الذى عبر بصدق عن أصالة المنهج العقلانى . وتتلخص الأسس الجوهرية فى النقاط التالية :

---

(١) محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص : ٨٤

(٢) المرجع السابق ، ص : ٨٥

(١) يعتبر الفعل الإنسانى فعلاً ذاتياً محرراً غير مخلوق أو محدث فى الإنسان لاعلاقة لأى إرادة متعالية فى خلقه ، بمعنى آخر إستقلالية الفعل الإنسانى .

(٢) الفعل الإنسانى المستقل الإرادة لاتحكمه الحتميات الفيزيائية الطبيعية أو اللاهوتية الميتافيزيائية ، فهو فعل ذاتى فى الإنسان إرادة ووعياً ومسئولية .

(٣) القصد الإرادى أو غاية توجه الفعل الإنسانى ، الذى يثبت الفصل بين ماهيته البشرية وبين الفعل الإلهى

(٤) أدوات الفعل ، وبهدف توطيد براهين حرية الإرادة وتعزيز فاعلية إرادتها الخاصة بها ، تتكشف حاجة الفعل الإنسانى إلى الأدوات الواجبة لتحقيقه وإنجازه .

(٥) الصفة النسبية للفعل الإنسانى ، التى عبر عنها المعتزلة بصفة "النقص" التى تبتدئ فى نتائج الفعل الإنسانى ذاته نحو كون الإنسان ظالماً .(١)

وهنا يجب أن نوضح فى الفكر الإعتزالى أن ننفى كون الفعل مخلوقاً لله . ولاشك أن هذا الرأى يخالف رأى الجبرية التىتؤمن بأنه "فعل مخلوق لله فى الإنسان ، لاعلاقة للإنسان به ، لااكتساباً ولاإحداثاً ، وأن الإنسان ظرف أو وعاء له "

هكذا يتضح لنا مدى مخالفة المعتزلة للجبرية بصدد الفعل الإنسانى. لذلك نراهم يقدمون البراهين على ذلك ، وأبسط أشكال البراهين التى قدمها المعتزلة فى رفض هذه الجبرية المتيافيزيائية هو برهان القصد الإرادى الذى يتميز بنسبيته فى الفعل وواقعيته فى إحتياجه إلى آلات وراتفاع الحواجز لانجاز العمل . إذا لو افترضنا أنه فعل إلهى لما احتاج إلى مايحتاجه الفعل الإنسانى من الآلات وارتفاع الموانع لاتمام فعله وتنفيذه . كما أن النقص هو أحد صفات الفعل الإنسانى.

وثمة فرضية تقول لو كانت الأفعال الإنسانية من صنع الله لبطل الأمر والنهى وبعثة الأنبياء والأمر بالمعروف والنهى عنى المنكر ، وقبحت المعاقبة والمساءلة .

---

(١) عبد الستار الراوى : فلسفة العقل ، ص : ٨٢ - ٨٣

لأنه لايجوز أن يأمر الله بمالا يفعله وينهى عما خلقه تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً.(١)

وتترتب نتائج أخرى على القول بالحتمية الإلهية وهى عدم شرعية دعوة النبى الكفار إلى العدول عن الكفر إلى الإيمان ، لأن الله فى التفسير الجبرى هو خالق الكفر فيهم وهو المانع لهم عن الإيمان . وكيف يحسن من الله المساءلة والمحاسبة وجميع ماوقع من الأفعال وهو الذى خلقها ؟! فلا سبيل إذن إلا القول بحرية الإرادة الإنسانية وإثباتها دعما للعقل وللواقع وإلغاء كل التصورات الجبرية إزاء هذه القضية،وتنزيها للذات الإلهية عن كل نقص. (٢)

حرية الفعل الانسانى أو الإرادة الانسانية :

فى البداية يتوجب علينا أن نشير إشارة سريعة لهذه المشكلة ألا وهى مشكلة الحرية الإنسانية أو بالأحرى حرية الفعل الإنسانى فنقول : إن مشكلة الحرية قد حاول دراستها والبحث فيها وتقديم الحلول لها ، فريق من الفلاسفة اليونان قبل الميلاد ، بالإضافة إلى أننا لانجد كتاباً من الكتب الدينية منزلة أو غير منزلة ، إلا وأخذ فى دراستها ، أو على الأقل فى مسها والتعرض لها ، فإننا حتى الآن فى العصر الذى نعيش فيه نجد أن المفكرين مازالوا يبحثون فيها ويقدمون الآراء والنظريات التى إن اتفقت نظرية منها مع نظرية أخرى فى بعض أصولها ، إلا أنها سرعان ما تختلف عنها فى أصول وجذور وأبعاد أخرى.(٣)

والجدير بالذكر أن حرية الإرادة الإنسانية هى أساس أصول المعتزلة . حيث يتعذر تصور قيام هذه الأصول حسب مفهومهم مع إلغاء حرية الإرادة ، كما يتعذر

---

(١) عبد الستار الراوى : فلسفة العقل ، ص : ٨٣

(٢) المرجع السابق ، ص : ٨٤

(٣) محمد عاطف العراقى : مشكلة الحرية فى الإسلام ضمن مجموعة دراسات فلسفية ، جمع وإشراف عثمان أمين (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤م) ص : ١٨٦ – ١٨٨

قيام الأخلاق بدونها ، ومن ثم كانت الحرية عند المعتزلة عمدة أقوالهم.(١)

ولقد اعتبرت حرية الفعل الإنسانى عند المعتزلة من أهم المشكلات لذلك نجد أنهم اهتموا بهذه المشكلة ولم يتغافلوا عنها ، كما أنها تمثل مبحثاً أساسياً من مباحثهم وأصولهم . أو هى على الأقل متفرعه عن أصل العدل مما يعتقدون . بالإضافة إلى أنهم وجدوا من الضرورى الرد على آراء أهل الجبر .

والواقع أن حرية الفعل الإنسانى أو إن شئت حرية الإرادة الإنسانية تشكل ركناً هاماً فى نظريات المعتزلة ، لأن القول بالجبر يهدم أصولاً أربعة من أصولهم الخمسة ، إذ أن إرادة الله للشرك والفساد لاتتفق مع عدله ، وكيف يتسق الجبر مع تكليف الإنسان ثم حسابه ونفاذ وعد الله ووعيده ، ولو كان القبح مراد لله لاستوت منزلة الإيمان مع الكفر والفسق ، كما يتساوى المنكر مع المعروف فلا أمر ولانهى.(٢)

والإنسان عند المعتزلة مسئول عن الحركات الإرادية فقط ، وقد حصروها فى السكنات والحركات والإعتمادات والنظر والعلم ، أما غير ذلك كبدء وجودنا أو أمراضنا أونها تينا ، أو صلة حواسنا بالمدركات من مرئيات ومسموعات وطعوم ورائح فهى اضطرارية بفعل الله وإيجاب خلقه للأشياء أو ما طبعها الله عليه.(٣)

ومن المعلوم أن المعتزلة اتفقت على أن العبد قادر فاعل لأفعاله خيرها وشرها، ولذلك استحق على ما يفعله ثواباً أو عقاباً فى الدار الآخرة ، والرب منزة أن يضاف ليه شر أو ظلم ، وفعل هو كفر ومعصية.(٤)

---

(١) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، ص : ١٦٨-١٦٩

(٢) أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين ، المعتزلة (الإسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية ، ط٤ ، ١٩٨٢م ، جـ١ ، ص : ١٥٠

(٣) المرجع السابق ، ص : ١٤٩

(٤) الشهر ستانى : الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز الوكيل (القاهرة : مطبعة الحلبى ، د.ت) جـ١، ص : ٤٤-٤٥

ويقول القاضى عبد الجبار : اتفق أهل العدل على أن أفعـال العبـادمن تصرفهـم وقيامهم وقعودهم حادثه من جهتهـم ، وأن اللـه عـز وجـل أقدرهـم علـى ذلـك ، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، وأن من قال أن الله سبحانه وتعـالى خالقهـا ومحدثهـا فقد عظم خطؤه ، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين. وهكذا يتضح لنا موقف المعتزلـة بصدد قضية العلاقة مابين الإنسان وبين الفعل الصادر عنه فى تناولهم لهذه القضيـة وبحثهم لها حيث كـانوا شـديدى الإنكـار للمواقـف "النوفيقيـة – التلفيقيـة" التـى تعنـى صياغتها الإيمان بالجبر وتكريسه ، بينما نجد الفكـر الإعتزالى يحـاول إظهـار نـوع من التقرب إلى موقف الإختيار، لذلك نجد أن فكر أى مدرسة من المدارس الأخـرى التى بحثت هذا الموضوع لم تتسم بما اتسمت بـه المدرسـة الإعتزاليـة حسـبما يـرى الباحث .

ويمكن إبراز وتحديد معالم النظرية الإعتزالية للفعل الإنسانى فى النقاط التالية :

<u>أولا</u> : اتفق المعتزلة جميعا على أن أفعال الإنسان غير مخلوقة لله ، وذلك لأن هـذه الأفعال متعلقة بالإنسان ، فلا يصح أن تتعلق بالذات الإلهية ، لأنـه يسـتحيل أن يكون فعل واحد مفعولاً لفاعلين ، ومقدوراً لقادرين ، وأثراً لمؤثرين .

<u>ثانيا</u> : يذهـب المعتزلـة إلـى أن أفعـال العبـاد تصرفهـم .. حادثـه مـن جهتهـم ، وأن الإنسان منا "محدث وفعيل" لما يصـدر عنـه مـن أفعـال ، وأن جهـة تعلـق هـذه الأفعال بالناس الفاعلين لها إنما هو "الحـدوث". أى أن جهـة تعلـق هـذه الأفعـال بفاعليها ليست "الكسب" بالمعنى الذى تحدثت عنه الأشاعرة.(١)

من هنا جاء نقد المعتزلة لنظرية الكسب عند الأشاعرة. وطريـق المعتزلـة فـى بيـان فساد هذا المذهب قد يكون بأحد الطريقين :

<u>أحدهما</u> : بأن تبين فساده بالدلالة

---

(٢) محمد عمارة : المعتزلة مشكلة الحرية الإنسانية ، ص : ٦٩-٧٠

والثاني : بأن تبين أنه غير معقول فى نفسه . وإذا اثبت أنه غير معقول فى نفسه كفيت نفسك مئونة الكلام عليه لأن الكلام على ما لايعقل لايمكن.[١] ويمكن توضيح ذلك:

(١) أول مايدل على أن الكسب غير معقول ، هو أنه لو كان معقولاً لوجب كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه ، أن يفعله غيرهم من أرباب اللغات ، وأن يضعوا له عبارة تنبئ عن معناه ، لأنه لايجوز فى معنى عقلوه أن يخلوه عن لفظة تنبئ عنه، فلم يوجد فى شئ من اللغات ما يفيد هذه الفائدة ألبته ، دل على أنه غير معقول. وهذه الطريقة ذكرها شيخ المعتزلة أبو هاشم الجبائى .

(٢) لو ثبت كون الكسب معقولاً وراجعاً إلى الفاعل على ما يقول الأشاعرة لم يصح الذم والمدح والأمر والنهى إلا إذا جوزنا كونه كسباً من غير أن يحدثه تعالى ، وجوزوا إحداثه تعالى من غير أن يكون كسباً ، ثم يصير كسباً للعبد ، بأمر يتعلق به ، فأما إذا استحال ذلك فيه ، على ما يذهبون إليه فتعليق المدح والذم به محال وذلك لأن الحق تعالى متى أحدثه واحدث القدرة ، يستحيل أولا كونه كسباً له وإن اجتهد العبد فيه ، ومتى لم يحدثه أو لم يحدث القدرة فى العبد ، يستحيل كونه كسباً له .

(٣) يدلل المعتزلة على أنَّ الكسب غير معقول بقولهم إن حاجة الحركة عند الحدوث إنما هى إلى غير محدث معين ، وإنما يثبت اليقين إذا لم تصح إضافتها إلى أحدنا ، فتضاف إلى الله عز وجل وإن أردنا إضافتها إلينا ، اعتبرنا بوقوعها بحسب قصودنا وأحوالنا ، فبطل قولهم إن حدوثها هو الذى دلنا على أنه تعالى محدثها .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٦٥م) ص : ٢٦٥

أما تسمية أفعالنا بأنها مخلوقة فغير جائز على الإطلاق.(١)

(٤) أما قول الأشاعرة ، لو كان العبد هو المحدث لأفعاله المريد لها، لكان مثلاً لله تعالى ومشاركاً له ، وهذا يقتضى التمانع ، فهذ اجهالة عظمى ، لأن الفعلية والإحداث لاتقع تماثل وتشابه . وإنما يقعان بصفات الذوات . فالواحدمنا ، إذا فارقه تعالى فى صفة الذات لم يجب التشابه والتشارك ، ولولا ذلك لصح أن تكون المشابهة قائمة بكونه موجوداً أو كوننا موجودين، وكذلك فى باقى الصفات ، فإذا امتنع ذلك فليس إلا لأن العدم جائز علينا .

(٥) يذهب المعتزلة إلى أنَّ استدلال الأشاعرة بالآيات القرآنية لا يصح ، لأن العبد لو لم يكن محدثاً فعله،لما صح أن يثبت الصانع، فاستدلالهم بذلك استدلال بفرع الشئ على أصله. ويجب أن نوضح أن القائلين بالكسب تعلقوا بقوله تعالى :"خالق كل شئ" (الرعد: ١٦).

والمراد به التقدير الذى يسبغ فى جميع الأفعال . وكذلك قوله تعالى "والله خلقكم وما تعملون "(الصافات : ٩٦). ولقد رد المعتزلة على ذلك قائلين : أنه لايليق ذلك مع وروده مورد الذم إلا على أن يريد بالعمل والمعمول فيه .

<u>ثالثا</u> : يرى المعتزلة أن العقلاء على اختلاف أحوالهم يعترفون بأن الفاعل المختار إنما تأتى أفعاله "بحسب قصده ودواعيه "، كما أن هذه الأفعال تنتفى بحسب الكراهة لها والصوارف عنها والموانع التى تمنع من مباشرتها . من هنا يتضح لنا أن وقوع هذه الأفعال يكون مشروطاً بقصد الفاعل لها ودواعيه إليها ، وكذلك فإن عدم وقوعها مشروط بكراهته لها وهذا ما أوضحناه فيما تقدم .

<u>رابعا</u> : إن المعتزلة على عكس الكثيرين من الذين خاضوا فى هذا البحث ، فقد رأوا أن وصف الإنسان بأنه "فاعل " لأفعاله هذه إنما هو وصف على جهة الحقيقة وليس على جهة المجاز ، ورفضوا أن يكون ذلك الوصف على تلك الجهة أمراً خالصاً بالله سبحانه وتعالى.

---

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص : ٤١٤

ولقد أرجع الفيلسوف ابن رشد الإرادة إلى اختيار الإنسان ، ثم أرجع أفعاله إلى هذه الإرادة مع الأسباب الموضوعية القائمة خارج ذات الإنسان الفاعل ، بل لقد أرجع هذه الإرادة إلى الأسباب الخارجية فقال : "إن أفعالنا المنسوبة إلينا .. يتم فعلها بإرادتنا وموافقه الأفعال التى من خارج لها ، وهى المعبر عنها بقدرة الله ، بل لقد رأى جمهور المعتزلة أن الإنسان يفعل ما هو أكثر من الإرادة ، وأن العبد يفعل الإرادة والمراد ، وسائر مايحل فى جوارحه من الأكوان والإعتمادات وغيرهما ، وأن المتولد هو من فعل الإنسان خل فى بعضه أو فى غيره.[١]

كذلك يرى المعتزلة أن أفعال الجوارح من الحركات والاعتمادات والآلام والأصوات وماشابهها جميعها داخل فى نطاق مايقدر عليه الإنسان ويفعله تماماً. كما يقدر على أفعاله القلوب كالفكر والإرادة والإعتقاد .[٢]

خامسا : إن المعتزلة بعد أن رفضوا أن تكون أفعال الإنسان مخلوقة لله سبحانه وتعالى لم يتحرج الكثير منهم – كما صنع سواهم من الباحثين – عن أن يصفوا الإنسان بأنه "خالق" هذه الأفعال ، وذلك لأن معنى الخلق عندهم ليس هو "الإختراع" "والإبداع" على غير صورة ومثال سابق، ولا الإيجاد من العدم كما فسر البعض هذا المصطلح وبخاصة الأشاعرة وإنما الخلق الإنسانى عندهم هو الفعل والصنع على أساس على التقدير والتخطيط السابق على التنفيذ،ومن إثباتهم للإنسان هذا التقدير والفعل على أساس منه كان إثباتهم له "القدر" ولذلك لم يتحرجوا عن وصف الإنسان بالخلق .

سادسا : استدل المعتزلة من القرآن الكريم على أن العبد فى الحقيقة يوصف بأنه يخلق ، بقوله تعالى "وتخلقون إفكا" (العنكبوت : ١٧) . وقوله تعالى : "فتبارك الله أحسن الخالقين " (المؤمنون : ١٤). وقوله تعالى : "وأن تخلق من الطين كهيئة الطير "(المائدة : ١١٠)

---

(١) محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص : ٧٠-٧١

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحات .

وبينوا أن التعلق بقوله تعالى : "هل من خالق غير الله" (فاطر : ٣) . وقوله تعالى :"أفمن يخلق كمن لايخلق " (النمل : ١٧) لايصح . فهذا كلام من جهة العبارة، فأما من جهة المعنى فإنه يجب أن نبين أن العبد يحدث الشئ وإنه يصح أن يحدثه مقدوراً.(١) ثم بينوا السر فى انصراف لفظ "الخالق" إلى الله سبحانه وتعالى دون الإنسان ، وكيف أن اجراءه على هذا النحو فقط إنما هو من جهة التعارف .. كما لايطلق قولنا "رب" إلا عليه. وأن ذلك غير مانع من أن يجرى على غيره ، وأن العبد قد يحدث الفعل بمقدار ، كما أنه تعالى يحدث ذلك ، فيجب أن يوصف بهذا الوصف . فإذا اثبت ذلك وكان عندهم أن الحركة المكتسبة مخلوقة فيجب أن يكون لها خالق ، وخالقها قد يكون الإنسان ، كما أن خالق الحركة الضرورية هو الله تعالى.(٢)

وهذه القدرة التى أثبتها المعتزلة للإنسان والتى تبلغ حد "الخلق" للأفعال إنما تؤهل الإنسان عندهم لإفناء الأفعال كذلك ، فهويستطيع أن يفنى فعل الغير ، ويجوز أن يفنى فعل الله سبحانه وتعالى بأن يقتل نفسه .

<u>سابعا</u>: لقد بلغت الجرأة الفكرية بالمعتزلة والتمكن من مبحثهم وإيمانهم بحرية الإنسان وإختياره إلى الحد الذى أجازوا فيه وصف الإنسان بالإختراع. ورأوا أن فى الحكم للإنسان بإحداث أفعاله السبيل الوحيد للتوصل إلى معرفة الله أصلاً.

<u>ثامنا</u> : إن انتصار المعتزلة لقضية حرية الإنسان وإختياره وزعامتهم لمعسكر القائلين بهذا الرأى فى الفكر العربى الإسلامى لم يكن مدعاة ولاسبباً لإغفالهم أثر الظروف الموضوعية التىتحيط بالإنسان المريد القادر المستطيع، فليس الإنسان فاعلاً فى فراغ ، كما أن حريته هذه ليست مطلقة إلى الحد الذى تنتفى فيه عنه كل القيود والإلزامات . فهم يتحدثون عن "الداعى" الذى يبلغ

---

(١) محمد عمارة : المعتزلة : ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص : ٧٢

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

بالقادر أن يكون ملجأ ، أى الظروف الخارية القوية التى يبلغ من قـوة دعوتها الإنسان إلى الفعل أو إلى الترك.

كما رأت المعتزلة أنه قد توجد ظروف خارجة عن نطاق ذات الإنسان تضطره إلى فعل مالايريده ، وفى هذه الحالة فإن حكمه يفارق حكم الإنسان المختار ، ويخرج بذلك من نطاق الكسب ، كما لايلحقه مدح أو ذم على ما يضطره إليه من أفعال .(١)

وشئ آخر يدخل فى نطاق الظروف الموضوعية الخارجة عن صنع الإنسان المختار وهو مايسميه المعتزلة "باللطف" ولكن وظيفته هى التقريب من الطاعة والمساعدة على إتيان الأفعال الخيرة فقط . إذ هو الفعل الذى يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لايؤدى إلى الإلجاء ، أى إلى الإضطرار.

وهذا اللطف وإن جعل الإنسان أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية إلا أنه لايعتبر تمكينا للإنسان من الطاعة ، بل هو مجرد حادث مخصوص يقتضى المكلف اختيار إحداث أمر مخصوص وذلك لأنه عبارة عن كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنب القبيح ، أو مايكون عنده أقرب إلى ذلك فهو فى أى الحالات لايخرج الإنسان عن خاصية الإختيار ، ومن ثم لايخرج الفعل عن أن يكون مكتسباً ومحدثاً ومتعلقاً بقدرة الإنسان.(٢)

تاسعا: لقد كان الصراع الشديد الذى خاضه المعتزلة إنما كان ضد المجبرة فى هذه القضية . والتناقض الأساسى إنما قام بينهم وبين القائلين بالجبر أساساً وبالدرجة الأولى . فالمعتزلة تذهب إلى أن الإنسان خالق لأفعاله خيرها وشرها ونريد الآن أن نقف على إتجاه الجبرية فى هذه القضية . والملاحظ فى هذا الصدد أن إتجاه الجبرية مضاد تماماً لإتجاه المعتزلة .

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص : ٧٣

(٢) محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص : ٧٤

ويعرفنا الشهرستانى بمعنى الجبر قائلا : الجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى . ويميز بين فريقين من الجبرية هما : الجبرية الخالصة والجبرية المتوسطة ، فالجبرية الخالصة هى التى لا تثبت للعبد فعلاً ولاقدرة على الفعل أصلاً. أما الجبرية المتوسطة فهى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً.

أما المعتزلة تذهب إلى أن العبد خالق لأفعاله الإختيارية بقدرة خلقها الله فيه ودليلهم النقلى على ذلك قوله تعالى :"من عمل صالحا فلنفسه "والعقلى : لو لم يكن العبد موجدا لعمله لما أثيب وعوقب ، لكنه يثاب ويعاقب عليه فهو إذن موجد لعمله.(١)

ومما ينبغى أن يفهم أن الذين قرروا أن الإنسان قادر خالق لأفعاله هم أوائل القدرية مثل معبد الجهنى ، وغيلان الدمشقى ، والجعد بن درهم . وكان ذلك فى زمن المتأخرين من الصحابة فتبرأ منهم أولئك الصحابة.(٢)

ويمكن أن نصل من ذلك إلى أن تقرير حرية إرادة الإنسان عند المعتزلة يعتبر من أهم ماعرف عنهم ، وليس بين فرق المسلمين من أقر هذه الحرية على نحو من الصراحة والوضوح كما فعل المعتزلة ، بل إن الفرق التى شاركتهم فى هذا القول كالزيدية إنما تأثرت بهم ، ومن ناحية أخرى أثار هذا القول عليهم حملة عنيفة من جانب خصومهم بدعوى أن فى ذلك انتقاصا لمشيئة الله المطلقة .

ويتعمق المعتزلة فى دراسة الإرادة من الناحية النفسية وهم يهدفون بذلك إلى غايتين :

الأولى : إلى أى مدى تصبح الإرادة حرة ؟

الثانية : إلى أى حد تكون مسئولية الإنسان عما يريده ؟

---

(١) عبد السلام محمد عبده : علم التوحيد فى ثوب جديد ، ص : ٢٢٦ - ٢٢٧

(٢) أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته

(القاهرة : دار الطباعة للنشر والثقافة ، ١٩٧٩م) ص : ١٣٩

وللرد على السؤال الأول يتساءل المعتزلة هل الإرادة موجبة لمرادها ؟ فيذهب قدماء المعتزلة مثل أبى الهذيل العلاف ، والنظام ، ومعمر ، وجعفر بن حرب ، إلى أن الإرادة التى يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها ، ويذهب بشر بن المعتمر ، وعباد بن سليمان ، وجعفر بن مبشر ، وأبو على الجبائى إلى أن الإرادة ليست موجبة لمرادها . والواقع أنه ليس بين الفريقيين اختلاف . ومرحلة الإرادة التى تسبق الفعل بوقت تسمى عندهم عزماً ليست موجبة لمرادها ، بل إن العزم نفسه لايتم إلا بعد تردد فى تنفيذ فعل وتفكير فيه ، فلا عزم إلا بعد تردد وتفكير، ومن ثم فإن إرادة الإنسان ليست من جنس إرادة الله حيث لاعزم ولاتردد.(١)

ويسترسل المعتزلة في تحليل هذه المرحلة الهامة من الإرادة لأنه عندما تتمثل الحرية حيث التردد بين الدواعي والصوارف وحيث يكون الترجيح فيكون العزم، فإذا عزم الإنسان فقد يزمع وقد يقلع فهو لازال حراً طالما أن العزم يسبق الفعل بوقت ، تلك هى مرحلة الإرادة التى لاتوجب مرادها حيث الإنسان يريد فى الوقت الأول ويفعل فى الوقت الثانى ، وهذا ما أجمعت عليه المعتزلة إلا الجبائى فالإنسان عندهم يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل وإن إرادته لأن يفعل لاتكون مع مراده ولا تكون إلا متقدمة للمراد.(٢)

وإذا كان العزم هو توطين النفس على الفعل بعد تردد فإنه لايخرج إلى حيز التنفيذ إلا بقدرة وإستطاعة . فالإنسان فى حاجة إلى الإستطاعة قبل الفعل ليحصل على إيجاده . واللحظة الأخيرة من العزم هى التى تكون فيها الإرادة موجبة لمرادها بلا فصل ، ولايقال عندها بقدر الإنسان على أن يفعل خلاف ماأراد ، إنه يقدر على المراد فحسب من حيث إن فيه قدره لها يكون المراد ، غير أن بعضهم قد ذهب إلى إستحالة القول أن الإنسان يقدر عليه أو على خلافه حال الفعل.

---

(١) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، ص : ١٧٣ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

ويبدو أن الجبائى وحده قد أطلق الإرادة على تلك اللحظة من التنفيذ فجعل الإرادة مصاحبة للمراد حيث يحصل الفعل ويكون محلاً للحكم الخلقى والشرعى .

وليست مسئولية الإنسان على الفعل فحسب ، وإنما تمتد تلك اللحظة من الإرادة التى تكون عندها عزماً على الفعل وقصداً إليه ثم حالت العوائق الخارجية دون تنفيذه ، فالعازم علي الفعل كالمقدم عليه ، فإذا عزم الإنسان على قتل إنسان آخر ومكنه لم يقتله بالفعل بأن منعته موانع من هذا العمل فهو آثم.(١)

أفعال العباد بين الجبر والإختيار فى فلسفة الإعتزال :

فى البداية يتوجب علينا أن نطرح سؤالا : هل المعتزلة أسلاف القدرية أم الجهمية ؟

والجواب : لقد ذابت القدرية والجهمية فى غيرهما من المذاهب ، ولم يعد لها وجود مستقل ، وظهر على أثر هما مذهب المعتزلة ، فكانت المعتزلة امتداداً لفرقتين متضادتين ، اختلفتا من ناحية واتفقتا من ناحية أخرى.

أما اختلافهما فيبدو أن الأولى قدرية والثانية جبرية ، لكن الفرقتين اتخذتا منهج التأويل العقلى ، فكثيراً ما يسمى المعتزلة بالقدرية لأنهم وافقوا القدرية فى قولهم:"إن للإنسان قدره توجد الفعل بانفرادها واستقلالها ". وأحياناً يلقب المعتزلة بالجهمية ، لأن المعتزلة وافقوا الجهمية فى نفى الصفات عن الله ، وفى خلق القرآن وقولهم "إن البارى لايرى" فجاءت المعتزلة خليطاً من القدرية ، فاتخذت من ناحيه مذهب الإرادة الحرة صفة لها ، كما أستخدمت منهج التأويل العقلى ، لكن المعتزلة يبرأون من هذين الإسمين ، فلا يرضون أن يسموا بالقدرية ويقولون : إن مثبت القدر أولى بالإنتساب إليه من نافيه ، وكذلك رفضوا اسم الجهمية وتبرأوا من جهم وأصحابه من الجبرية . (٢)

---

(١) نفس المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٢) حافظ بن أحمد حكمى : ٢٠٠ سؤال وجواب فى العقيدة الإسلامية (الإسكندرية : مطبعة الكاتب المصرى للطباعة والنشر ، د . ت) ص : ٨٢

وهكذا يتضح لنا أن الفرقتين ضالتان :

الأولى : القدرية نفاة القدر وهؤلاء ضلوا وزعموا أنه لايمكن الجمع بين ما هو ثابت بالضرورة من اختيار العبد فى فعله ومسئوليته عنه ، وبين مادلت عليه النصوص من عموم خلقه تعالى مشيئته لأن ذلك العموم فى زعمهم إبطال لمسئولية العبد عن فعله وهدم للتكاليف فرجحوا جانب الأمر والنهى وخصوصاً النصوص الدالة على عموم الخلق والمشيئة فيما عدا أفعال العباد وأثبتوا أن العبد خالق لفعله بقدرته وإرادته ، فأثبتوا خالقين غير الله.(١)

الثانية :يقال لهم الجبرية وهؤلاء غالوا فى إثبات القدر حتى أنكرو أن يكون للعبد فعل حقيقة ، بل هو فى زعمهم لاحرية له ولا إختيار ولا فعل كالريشة فى مهب الرياح وإنما تستند الأفعال إليه مجازاً فيقال صلى وصام وقتل وسرق كما يقال طلعت الشمس وجرت الريح ونزل المطر فاتهموا ربهم بالظلم وتكليف العباد بما لاقدرة لهم عليه ، ومجازاتهم على ماليس من فعلهم وأبطلوا الحكمة من الأمر والنهى .

من هنا نرى أن هناك إختلافات بصدد أفعال العباد . والسؤال الآن : هل أفعال العباد مقدورة للرب أم لا ؟ فقال جهم وأتباعه وهم الجبرية : إن ذلك الفعل مقدور للرب لاللعبد .

أما القدرية وهم نفاة القدر فذهبوا إلى أن الرب لايقدر على عين مقدور العبد .

فالجبرية غالوا فى إثبات القدر فنفوا فعل العبد أصلاً . والقدرية جعلوا العباد خالقين مع الله.(٢)

والحق أن أفعال العباد بها صاروا مطعين وعصاه وهى مخلوقة لله تعالى ، والحق سبحانه وتعالى منفرد بخلق المخلوقات لاخالق لها سواه .

---

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٢) محمد خليل هراس : شرح العقيدة الواسطية (القاهرة : دار الإعتصام والنشر ، ط٤ ، د.ت) ص : ٣٧ - ٣٨

والآن نستعرض معاً أفعال العباد بين الجبر والاختيار فى الفكر الإعتزالى :

أولاً : تمسك القائلون بالجبر أن أفعال العباد مخلوقة ، بلفظ "الخلق" والآيات المشتملة على ذلك اللفظ كثيرة فى القرآن الكريم ، فقد تمسكوا بالآيات المشتملة على لفظ الخلق ، وأنه لاخالق إلا الله وأن أعمال العباد مخلوقة لله . وهذا وارد فى قوله تعالى : "والله خلقكم وما تعملون " (الصافات: ٩٦) وقوله تعالى : "هل من خالق غير الله" (فاطر : ٣) . "وقوله تعالى"لايخلق شيئا وهم يخلقون:" (النحل: ٢٠) وقوله تعالى : أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون" (الطور : ٣٥) وهذا فى كتاب الله كثير.[١]

أما القائلون بحرية الإرادة فإن لفظ "الخلق "جاء بمعنى الإحداث تارة ، وبمعنى التقدير تارة أخرى . أما الأول فقوله تعالى :"إنا كل شئ خلقناه بقدر" (القمر : ٤٩). ولوكان الخلق ها هنا ليس هو التقدير ، فوجب أن يكون هو الإحداث ضرورة .

ثانيا : يرى القائلون بالجبر أن الله تعالى خالق لأعمال العباد ، فعمل العبد شئ ، وكل شئ مخلوق لله تعالى لقوله تعالى :"الله خلق كل شئ " (الرعد : ١٦) . وهذا ينتج أن عمل العبد مخلوق لله تعالى .[٢]

أما القائلون بحرية الإرادة يرون أن قوله تعالى :"خالق كل شئ "مذكور فى معرض المدح والثناء ، وكونه خالقاً لأفعال العباد ، يوجب الذم فصارت هذه القرينة قرينة دالة على أن عموم قوله :"الله خالق كل شئ "مخصوص بما سوى أعمال العباد ، لأنه تعالى قال بعد هذه الآية : "قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه، ومن عمى فعليها " (الأنعام:١٠٤) .

وهذا التصريح من الحق سبحانه وتعالى بأن العبد مستقل بأفعال نفسه ، وأن زمام الإختيار إليه ، وأنه غير مجبور على شيء من أفعاله .

---

(١) أبو الحسن الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة (دمشق : دار البيان ، ١٩٨١م) ص : ٢٠

(٢) أحمد البرى : مشكلة الحرية وعلاقتها بالسببية عند المعتزلة ، ص : ٢٤

ثالثا : يستدل القائلون بالجبر بقوله تعال : "وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا"(ص : ٢٧). فهذا النص القرآنى يوضح لنا أن الحق تبارك وتعالى خالق لكل مابين السماء والأرض.

ويرى القائلون بحرية الإرادة الإنسانية أن هذه الآية حجة على القائلين بالجبرية من وجوه:

الوجه الأول : أن الحق تبارك وتعالى قال بعد هذه الآية : "ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار" (ص : ٢٧) : فالحق تعالى أضاف الظن إليهم ، وأضاف الكفر إليهم فى معرض الحديث فى الآية نفسها . وكذلك توعدهم على الكفر وكيف يعقل أن يتوعد الله عباده على ماخلقه فيهم ؟!!

الوجه الثانى : أنه قال بعد ذلك فى الآية التى تليها :"أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض" (ص : ٢٨). وهذا الفرق إنما يبقى معتبراً ، لو كان الصلاح والفساد من قبل العبد .

رابعا : ويرى القائلون بالجبر أن قوله تعالى : "والله خلقكم وماتعملون" (الصافات : ٩٦) .

يدل على خلق أفعال العباد ووجه الإستدلال هنا أن النحو بين قالوا :لفظ "ما" مع مابعده فى تقدير المصدر. فقوله :"وماتعملون" معناه : وعملكم "وعلى هذا التقدير صار معنى هذه الآية :"والله خلقكم وخلق عملكم.[١]

أما القائلون بحرية الإرادة يرون أن هذه الآية حجة على القائلين بالجبر ، لأنه تعالى ذكر هذه الآية توبيخاً لهم على عبادة الأصنام ، لأنه تعالى بين أنه خالقهم وخالق لتلك الأصنام ، والخالق هو المستحق للعبادة دون المخلوق ، فلما تركوا عبادته سبحانه وتعالى مع أنه خالقهم ثم عبدوا الأصنام لاجرم أنه سبحانه وتعالى وبخهم على هذا الخطأ العظيم فقال : "أتعبدون ماتنحتون والله خلقكم وما تعملون" ولو لم يكونوا فاعلين لأفعالهم وموجدين لها لما جاز توبيخهم عليها .[١]

---

(١) أحمد البرى : مشكلة الحرية وعلاقتها بالسببية عند المعتزلة ، ص : ٢٦ .

<u>خامسا</u> : ويستدل القائلون بالجبر بقوله تعالى :" فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى" (الأنفال : ١٧) . لكن القائلين بحرية الإرادة يرون أن المراد بالآيه أنه تعالى بين للؤمنين أن مافعلوه من قتل الكفار لم يكن على جهة الإستبداد منهم وبحولهم وقوتهم ، وأنهم وصلوا إليه بمعونة الله تعالى وألطافه لأنهم لو لم ينصرهم بالإمداد بالملائكة فى موقعة بدر ، والربط على القب وتثبيت القدم وإلقاء الرعب فى قلوب الكفار ، لم يتم لهم من قتلهم ماتم .

هكذا سلكت كل طائفة فى هذا المقام وادياً وطريقاً ، فسلك الجبرية وادى الجبر وطريق المشيئة المحضة. وسلكة القدرية وادى العدل والحكمة ، ولم يوفوه حقه وعطلوا جانب التوحيد ، وصاروا فى هذا الحديث ولم يدروا ماو وجهه . وربما قابله كثير منهم بالتكذيب.(١)

وهنا قد يتساءل البعض : كيف يمكن أن يكون الإنسان مختاراً مجبوراً فى آن واحد ؟ ثم هل للإنسان إرادة يدبر بها ؟ وما صلة هذه الإرادة الإنسانية بالإرادة الإلهية ؟ وما معنى إختيار الإنسان إذا كان له إختيار ؟ ومإذا يعنى كون الإنسان مجبوراً إذا كان لايفعل إلا بفعل الله ؟

كل أولئك فى الحقيقة أسئلة تعرض لعقل الإنسان إذا ما أمعن النظر فى بعض نصوص القرآن الكريم. فإذا ما ألقينا نظرة إلى القرآن الكريم فى مسألة إختيار الإنسان يتجلى لنا ذلك فىكلام الله سبحانه وتعالى عن المشركين حين احتجوا بأعمالهم السيئة أنها كانت بإرادة الله ومشيئته ، فقد رد الله سبحانه وتعالى عليهم بقوله "سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولاحرمنا من شئ، كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا ، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ، إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون ، قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم

---

(١) ابن قيم الجوزية : شفاء العليل (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٧م) ص : ١٩٢ - ١٩٤

أجمعين " (الأنعام : ١٤٨، ١٤٩).[١]

والمعنى : سيقول المشركون لوشاء الله ماأشركوا أى أنـه تعالى شـاء أن يشـركوا ، وقد رد الله سبحانه وتعالى على شبهتهم بحجتين :

الأولى : أن الله عـاقب المشـركين السابقين لسوء فعلهم . ولـو أن أعمـالهم السيئة كانت بمشيئة الله لما عاقبهم عليها .وأن الإعتذار بالمشيئة من الكذب على الله.[٢]

والثانية : أن الله تعـالى لم يقّل هذا القول على لسان واحد مـن رسله وطـالب المشركين بدليل على زعمهم :"قل هل عندكم مـن علـم فتخرجـوه لنـا "ثـم أثبـت اللـه دحض زعمهم بقوله :"فلو شاء لهداكم أجميعن "وواضح من هـذا أنـه لوشـاء اللـه أن يكون الناس على طريق واحد لكان هذا الطريـق هـو طريـق الهدايـة ، ولكـن النـاس غير مجبرين على سلوك طريق بعينه ، فقد توضحت مشيئته فى إرسال رسله ليبينوا للناس الحق من الباطل ، وترك للإنسان تفضيل أحد الطريقيـن علـى الآخـر وسلوك السبيل الذى يختاره ، كما جاء فى قوله تعـالى : إنـا هدينـاه السـبيل إمـا شـاكراً وإمـا كفورا " (الإنسان : ٣) وقوله تعالى : "وقل الحق من ربكـم فمـن شـاء فليؤمـن ومـن شاء فليكفـر" فمشيئة اللـه سبحانه وتعـالى تتجلـى فـى إرسـال الرسـل لهدايـة النـاس وتعليمهم سبيل الرشاد والتحذير من سـبيل الضـلال ، ومشيئة الإنسـان تتوضـح فـى إختياره لأحد السبيلين.[٣]

والقرآن الكريم فى كثير مـن آياتـه يثبـت الإختيـار للإنسـان وأنـه مسـئول عـن أعماله وأن الفساد الذى يشكو منه فى نظمه الإجتماعية ، وضروب الشر الشائعة فى شئونه المعيشية كل ذلك نتائج لمقدمات وضعها بنفسه . قال تعالى "ظهر الفسـاد فـى البر والبحر بمـا كسـبت أيـدى النـاس ليذيقهـم بعض الـذى عملـوا لعلهـم يرجعـون " (الروم: ٥١) ويقول تعالى : "وما أصابكم من مصيـة فبمـا كسـبت أيديكـم ويعفوعـن

---

(١) عامر النجار : علم الكلام ، تعريفه وعوامل نشأته (القاهرة : دار المعارف ، ط١ ، ١٩٨٥م) ص : ٨٥

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٣) عامر النجار : علم الكلام ، تعريفه وعوامل نشأته ، ص : ٥٩

كثير" (الشورى : ٣٠) ويقول أيضاً :"من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد" (فصلت : ٤٦) .

هذا ماذكره القرآن الكريم وهو صريح على أن إرادة الإنسان وعمله هما مصدراً لمثوبته أو عقابه ، وهذا لايتفق مع مايقوله أعداء الإسلام من أنه دين تواكل يمنع أهله من الترقى فى حياتهم الدنيوية.[١]

وعلى ضوء ماتقدم فإن أفعال العباد مخلوقة لله قائمة بهم لائقة بهم مضافة إليهم حقيقة . ولهذا أضاف كلاً من الفعلين إلى من قام به فقال تعالى :"من يهد الله " فالله فاعل على حقيقة ، والعبد منفعل حقيقة ، والله هاد حقيقة ، والعبد مهتد حقيقة". ولهذا أضاف كلاً من الفعلين إلى من قام به فقال تعالى "من يهد الله فهو المهتدى " فإضافة الهداية إلى الله حقيقة ، وإضافة الإهتداء إلى العبد حقيقة ، فكما ليس الهادى هو عين المهتدى ، فكذلك ليس الهداية هى عين الاهتداء . وكذلك يضل الله من يشاء حقيقة ، وذلك العبد يكون ضالاً حقيقة ، وهكذا جميع تصرف الله فى عباده، فمن أضاف الفعل والإنفعال إلى العبد كفر ، ومن أضافه إلى الخالق كفر ، ومن أضاف الفعل إلى الخالق ، والإنفعال إلى المخلوق فهو المؤمن حقيقة.[٢]

ونتساءل : إذا كان الإنسان حراً فما هى العلاقة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية ؟؟

من مزايا القرآن الكريم أنه جمع بين وجود إرادة إلهية تهمين على جميع الكائنات ، وتؤثر فى الناس وأفكارهم تأثيراً مباشراً ، وبين تأكيد حرية الإرادة فى الإنسان ، وحرية تفكيره ، فعند التأمل فى آيات القرآن الكريم نجد آيات توحى بالجبر ، من هذه الآيات قوله تعالى : "قد افترينا على الله كذبا إن عدنا فى ملتكم بعد إذنجانا الله منها وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء ربنا" (الآعراف : ٨٩)

---

(١) المرجع السابق ، ص : ٦٠ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص : ٥٩ .

والمتأمل لهذه الآية القرآنية نجد أنها إخباراً من الحق سبحانه وتعالى على لسان نبيه شعيب-عليه السلام قالها لقومه وهذا يبطل تأويل القدرية المشيئة فى ذلك بمعنى الأمر . ويجب أن نعلم أنه من الممتنع على الله سبحانه وتعالى أن يأمر بالدخول فى ملة الكفر والشرك به ، تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً. ولكن استثنوا بمشيئته التى يضل بها من يشاء ويهدى من يشاء . ثم قال شعيب "وسع ربنا كل شيء علما". فرد الأمر إلى مشيئة الله وعلمه.(١)

ومثال ذلك قوله تعالى على لسان نبيه إبراهيم عليه السلام :"ولاأضاف ماتشركون به إلا أن يشاء ربى شيئا وسع ربى كل شئ علما " (الأنعام : ٨٠)

أما عند القائلين بالجبر ، نجد عندهم كل دليل فى القرآن على التوحيد فهو دليل على القدر وخلق أفعال العباد ، ولهذا كان إثبات القدر أساس التوحيد عندهم .

وتأويل تلك الآيات عند القائلين بحرية الإرادة : أن ظاهر الكلام يقتضى أن لهم أن يكفروا ، لأنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا : "وما كان لنا أن نعود فيها" وهذا نفى، ثم قال : "إلا أن يشاء الله ربنا" وهذا يوجب إثبات مانفوه وإثبات أن لهم أن يعودوا فيها إن شاء الله تعالى ، وذلك يوجب القول بأن لهم أن يكفروا .

كما يرى القائلون بحرية الإرادة أن المراد بالآية الأخرى أنه لما حاج إبراهيم قومه فنبههم على أن الأصنام لاتنفع ولا تضر ، وأنه لايخافها على وجه ، قال "إلا أن يشاء ربى شيئا " من ضروب مايخاف منه فأضاف ذلك ومتى لم يحمل على هذا الوجه لم يستقم الكلام بالجبر . والمراد به :"ولاأخاف ماتشركون به " من الأصنام إلا أن يشاء الله تعالى أن يجعلها حية قادرة على الإقدام على المضار ، فأخاف إذ ذاك.(٢)

---

(١) أحمد البرى : مشكلة الحرية وعلاقتها بالسببية عند المعتزلة ، ص : ٢٧

(٢) المرجع السابق ، ص : ٢٨ .

ويستدل القائلون بحرية الإرادة بقوله تعالى "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر". (الكهف : ٢٩). وهنا يجب أن نوضح أن فعل العبد مؤقوف على مشيئة العبد ، ومشيئة العبد موقوفة على مشيئة الله تعالى . ينتج من ذلك : أن فعل العبد موقوف على مشيئة الله. وتدل هذه الآية ايضاً على أن مشيئة الإيمان مستعقبة للإيمان ، ومشيئة الكفر مستعقبة للكفر . وأن هذه المشيئة لايصدر الفعل عن القادر . فالقادر قادر على الضدين – الكفر والإيمان – فيتمنع أن يترجح أحدهما على الآخر ، إلا بواسطة القصد والمشيئة.

إن مشيئة العبد موقوفة على مشيئة الله سبحانه وتعالى فقوله تعالى : "وما تشاءون إلا أن يشاء لله "(الإنسان : ٣٠) ومفعول هذه المشيئة محذوف . فإما أن يكون التقدير وماتشاءون شيئا إلا أن يشاء الله مشئتيكم لهذا الشئ ،

مجموعة هذه الأسئلة الكافية فى القرآن الكريم والحديث ، ربما تكون عنوانا لرأى الجبرية اتخذوه، لكن بقليل من الفحص والتوفيق نجد فرق كبير بين آراء الجبرية ومبادئ الدين الإسلامى .(١)

ولاشك أن هذه المشكلة أعنى مشكلة الجبر والإختيار – كانت من أوائل المشكلات المبكرة فى نطاق الفكر الإسلامى والتى كانت سبباً فى نشأة علم الكلام فى الإسلام ، وأحدثت الخلافات فى زمن المتأخرين من الصحابة على يد القدرية فى مسألة القدرة والاستطاعة ، وهى المشكلة التى تبرأ منها الجيل الأول من الصحابة وهذا ما أثبتناه فى موقف سابق .

ولعل مما ضاعف من أهمية هذه المشكلة وجعلها فى الآن نفسه محوراً لجدل المتكلمين تارة ومناقشات الفلاسفة تارة أخرى ، هو النصوص القرآنية والحديثية ذاتها ، بل القرآنية بصفة خاصة كانت سبباً لنشأة التفكير فى هذه المشكلة ، ليس لتعارضها مع بعضها البعض ولكن لأن بعضها ينسب الأفعال للإنسان ويجعل عبء العمل ونتائجه مرهون بكسبه وحدة تارة ، وبعضها الآخر لايجعل الأفعال إختياراً

---

(١) Momtgomery (Watt) : Free will and Predestiation In early Islam, London, ١٩٤٨

للإنسان وحده ، وبذلك لايخلص العمل ونتائجه بكليته للإنسان مادام الأمر ليس كله إليه.(١)

و يجب أن نوضح أن مشكلة الفعل الإنسانى أو ما يمكن تسميته بمشكلة الجبر والإختيار ، من أهم المشكلات التى شغلت عقول المفكرين والباحثين قديماً وحديثاً بل إنها تحتل فى نطاق الفكر الإسلامى مكانة ليست قليلة مقارنة بغيرها من المشكلات الفلسفية الأخرى فقد خاض فيها المتكلمون والفلاسفة والصوفية ، الأمر الذى يجعل منها مشكلة لها أهميتها فى نطاق العقائد وفى نطاق الفلسفة وفى نطاق التصوف.(٢)

ولقد تفاوتت الحلول وتباينت بالقطع بحسب مناهج تلك الطوائف المعبرة عن الفكر الإسلامى بحسب مناهج أصحابها متكلمين وفلاسفة وصوفية . وكل طائفة من تلك الطوائف كانت فى الوقت نفسه تحاول تدعيم موقفها بأصول نقلية قرآنية وسنة جنباً إلى جنب أدلتها العقلية .

وواقع الأمر أن هذه المشكلة من أهم المشكلات التى ترتبط بالإنسان ولاتنفك عن وجوده فى الوقت نفسه . إذ لما وجد الإنسان نفسه قادراً على بعض الأفعال فى أحيان كثيرة ، عاجزاً عن بعضها أحياناً أخرى ، كان هذا مدعاة للتساؤل من جانبه أهو قادر وقدرته لاحد لها أم أن قدرته محدودة بقدرة أخرى هى القدرة الإلهية المطلقة ؟!

وكان لزاماً إزاء تعدد الآيات القرآنية فى نسبة الفعل إلى الله تارة ، ونسبة إلى الإنسان تارة أخرى ، وفى الجمع بينهما تارة ثالثة أن تعلقت كل طائفة من الناس ببعضها دون البعض الآخر ، وحددت موقفها على ماعلمته من هذه الآيات دون غيرها ، الأمر الذى نجم عنه تعدد الطوائف الإسلامية وافتراقها فى النظر إلى هذه

---

(١) أحمد محمود الجزار : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائرى

(القاهرة : دار الثقافية للنشر ، ١٩٩١م) ص : ٨٦-٨٧

(٢) المرجع السابق ، ص " ٨٥-٨٧ .

المشكلة . فطائفة منهم لم تشهد الفعل إلا من جهة الله وحده ، ولم تعر اختيار الإنسان اهتماماً ، وقد ارتبطت هذه الفكرة بمقالة الجبرية ، ولكنها مع ذلك لم تقرر المسألة على وجهها الصحيح من حيث إن مشاهدتها حقاً من وجه ولكنها باطلة من وجة آخر . إذ الأخذ بما يذهب إليه الجبرية فإنه يؤدى إلى إبطال الشرائع وإنكار التكاليف وهو الأمر الذى تبطله التكاليف الشرعية بالأوامر والنواهى ، من حيث إن الشئ لايكلف نفسه ، فلابد من محل يقبل التكاليف ويرد عليه الخطاب ، وهو لم يكن صواباً لدى هذه الطائفة.(١)

فمقاله الجبرية إذن لاتجد قبولاً إذ فيها تعطيل تام للتكاليف الشرعية مادام الإنسان مجبوراً فى كل أفعاله . وهو الأمر الذى لم يلق قبولاً من شيوخ المعتزلة . لذلك كان الصراع الشديد الذى خاضه المعتزلة إنما كان ضد الجبرية فى هذه القضية والتناقص الأساسى إنما قام بينهم وبين القائلين بالجبرية.(٢)

وهنا يجب أن نوضح بلسان العقل أن العباد لم يوجدوا أنفسهم وبالتالى نجد أنهم لم يوجدوا أفعالهم ، فقدرتهم ومشيئتهم وإرادتهم وأفعالهم تابعة لقدرة الله ومشيئته وفعله ، إذ هو خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم ومشيئتهم وأفعالهم ، وليس مشيئتهم وإرادتهم وقدرتهم وأفعالهم هى عين مشيئته وإرادته وقدرته وأفعاله كما ليسواهم إياه تعالى ربنا عن ذلك علوا كبيراً (٣)

أدلة المعتزلة على حرية الفعل الإنسانى :

استدل المعتزلة على تقرير هذه المسألة بأدلة عقلية وأخرى نقلية . وسوف نتناول كل واحدة منها بالشرح والتحليل .

---

(١) أحمد محمود الجزار : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائرى ،ص ٨٥ ، ٨٧

(٢) نفس المرجع السابق ، نفس الصفحات

(٣) حافظ بن أحمد حكمى : ٢٠٠ سؤال وجواب فى العقيدة الإسلامية ، ص : ٨٢

أولا : الأدلة العقلية :

لقد اعتمد المعتزلة على العديد من الأدلة العقلية استدلوا بها على تقرير حرية الإرادة الإنسانية وأن افعال العباد محدثة منهم نذكر منها :

(١) يستدل المعتزلة على أن أفعال العباد محدثه منهم ، بقولهم أنه يمكن الفصل بين المحسن والمسيء ، وبين حسن الوجه وقبيحه ، فنحمد المحسن على إحسانه ، ونذم المسئ على إساءته ،ولكن الذى ينبغى الإشارة إليه أن هذه الطريقة لاتجوز فى حسن الوجه وقبيحه إذا أن الأمر هنا مرتبط بالفعل الإنسانى من حيث كونه حسناً أو قبيحاً . ويضرب القاضى عبد الجبار مثالاً لذلك فيقول: "..... كذلك لاتجوز هذه الطريقة لافى طول القامة وقصرها ، حتى لايحسن منا أن نقول للطويل لما طالت قامتك ، ولا للقصير لما قصرت" .(١)

(٢) الدليل الثانى الذى استدل به المعتزلة على حرية الفعل الإنسانى هو أن هذه الأفعال يجب وقوعها بحسب مقاصدنا ودواعينا ، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال إما محققاً أو مقدراً فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإلا لما وجب ذلك فيها ، لأن هذه الطريقة تثبت إحتياج الشئ إلى غيره . كما يعلم إحتياج المتحرك إلى الحركة ، والساكن إلى السكون. وهذه هى الدلالة المعتمدة .

وترى المعتزلة فى هذه التصرفات أنه يجب وجودها بحسب مقاصدنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا . وهذا ما أوضحناه من قبل .

وهذه الطريقة تسمى بطريقة الإستمرار كما يوضحها القاضى عبد الجبار .

فقول المعتزلة فى كون الجسم متحركاً أنه يجب عند وجود الحركة ، وقولهم أيضاً مع سلامة الأحوال ، فالمراد به خلو من الدواعى وزوال الموانع ، وقولهم إما محققاً، فالمراد به فعل الفاعل لما يفعله فإنه يجب وجوده بحسب قصده ودواعيه تحقيقاً ، وقولهم إما مقدرا فالمراد به فعل الساهى ، فإن فعله

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص : ٣٣٣ - ٣٣٤

وإن لم يقع بحسب قصده محققاً فهو دافع يحسبه مقدراً ، فإنه لوقدرنا أن يكون له داع لكان لايقع فعله إلا موقوفاً عليه وبحسبه.(١)

(٣) يقدم القاضى عبد الجبار دليلاً ثالثاً استدل به المعتزلة على حرية الفعل الإنسانى يقولون فيه : لو أراد أحدنا الكتابة لصح أن تقع الكتابة ، ولو جهل الكتابة لم يصح أن تقع .

ويذهب القاضى عبد الجبار فيقول : إن أفعال الإنسان تحتاج إلى الآلات قدر إرتفاع الحواجز ، لأنه إذا أراد الرمى والإصابة فلابد من قوس وآلة وأن لايكون بينه وبين الرمى حاجز وأن يكون عالماً ، وأن يكون قويا ليبلغ الرمى بشدة إعتماده ، ولو كان فعل الله لما احتاج إلى ذلك ، لأنه تعالى فيما يفعله لايحتاج إلى هذه الأمور . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

(٤) يقدم المعتزلة دليلاً رابعاً ينبهون فيه على أن هذه الأفاعيل لو كان الله خالقها ، لبطل الأمر والنهى وبعثة الأنبياء.أى بطل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وقبحت المسألة والمحاسبة والمعاقبة ، لأنه تعالى لايجوز أن يأمر بألا يفعل وينهى عما خلقه.(٢)

من خلال ما تقدم يتضح لنا أن المعتزلة قدموا لنا فكراً بصدد حرية الفعل الإنسانى ولاجدال فى أن ماانتهوا إليه من حلول يفسح مجالاً خصباً لحرية الفرد واختياره . ولاشك أن هذ المجال يعد بحق من أوسع المجالات التى قام بها مفكرون أخرون قدامى ومحدثون ، فهم دون نزاع يصورون هذه الحرية تصويراً أقوى

---

(١) أحمد البرى : مشكلة الحرية وعلاقتها بالسببية عند المعتزلة ، ص : ٦٩

وانظر : أحمد محمود صبحى : محاضرات فى علم الكلام (الإسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية ، ١٩٨٥م) ص : ٩٠-٩٤

(٢) القاضى عبد الجبار : رسائل التوحيد والعدل "المختصر" جمع وتحقيق محمد عمارة (القاهرة : دارى الشروق ، ١٩٨٧) جـ١ ، ص : ٢٣٧

وأوضح من ذلك الإنحراف الذى ذهب إليه أبيقور * فى ميكانيكية الذرة التى تقوم على مجرد إنحراف آلي لاقصد منه ولا إراده . وكذلك نرى المعتزلة أنجح من القديس توما الأكوين الذى نادى بالحركة الطبيعية للتوفيق بين حرية الفرد والقدره الإلهية ، لأن هذه الحركة ترد كل شئ إلى الله ، ولاتدعى مجالا للعبد يذكر.(١)

وأخيراً جاوزوا مستوى حرية التساوى التى أعدها ديكارت أدنى درجات الحرية، وذلك لأنهم يثبتون للمرء اختياراً يرجح به الفعل على الترك. (٢)

ثانيا : الأدلة النقلية :

لقد استدل المعتزلة بآيات بينات من القرآن الكريم توضح أن الحق تعالى لايجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد . وينبغى أن نذكر هنا أن المعتزلة لم تورد هذه الآيات على وجه الإستدلال والإحتجاج ، وإنما أوردوها على أن أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل ومقررة لها. نذكر منها :

(١) استند المعتزلة إلى آيات كثيرات بصدد دفاعهم عن حرية الفعل الإنسانى مثل قوله تعالى : "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فيكفر" (الكهف : ٢٩) . وقوله تعالى : "اعملوا ماشئتم "(فصلت : ٤٠)

هذه أمثله لآيات توضح تقرير حرية الإرادة الإنسانية صراحة من وجهة نظر المعتزلة .

وهناك أمثله أخرى لآيات فيها ذم الكفر والمعاصى مثل قوله تعالى : "ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون" (النور : ٥٥) وقوله تعالى : فأما الذين اسودت

---

* الأبيقورية : نسبة إلى أبيقور الذى أنشأ مدرسة فى أثينا (٣٠٦ ق . م) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص : ٢١٤

(١) عبد الرحمن بدوى : فلسفة العصور الوسطى ، ص : ١٤١-١٤٦

(٢) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق (القاهرة : دار المعارف ، د .ت) جـ٢ ، ص : ١١-١١٣

وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم" (آل عمران : ١٠٦).[١]

وهناك أمثلة لآيات أخرى فيها مدح الإيمان الصالح والعمل الصالح مثل قوله تعالى :"إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لانضيع أجر من أحسن عملا" (الكهف : ٣٠).

وهناك آيات أخرى تشير إلى طلب العفو الذى يتضمن مسئولية الإنسان واعترافه بذنبه . مثل قوله تعالى "ربنا فاغفرلنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا " (آل عمران : ١٩٣) .

كما تشير آيات القرآن الكريم إلى عقاب الله سبحانه وتعالى للأمم السابقة على شركهم ومعاصيهم وذلك وارد فى القصص القرآنى مثل قوله تعالى : "وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا " (الكهف : ٥٩)

وهناك آيات أخرى تدل على الحساب فى الآخرة وفقاً للعمل . وهذا وارد فى قوله تعالى : "إنما توفون أجوركم يوم القيامة" (آل عمران : ١٥٨).[٢]

وكذلك آيات تشير إلى حسرة الكفار والفاسقين على أعمالهم مثل قوله تعالى "ربنا أخرجنا نعمل صالحاً (فاطر : ٣٧)

(٢) استدل المعتزلة على حرية الفعل الإنسانى من جهة السمع وهذا وارد فى قوله تعالى : "الذى أحسن كل شئ خلقه " (السجدة: ٧) وهذه الآية تدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم . ووجه الاستدلال هنا أنه لايخلو إما أن يكون المراد به أن جميع مافعله الله تعالى فهو إحسان ، أو المراد به أن جميعه حسن . ولايجوز أن يكون المراد به الإحسان لأن فى أفعاله تعالى مالايكون إحساناً كالعقاب فليس إلا أن المراد به الحسن على مايقول به شيوخ المعتزلة . وإذا ثبت هذا ومعلوم أن أفعال العباد تشتمل على الحسن والقبيح فلا يجوز أن تكون

---

(١) أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، المعتزلة ، جـ ١ ، ص : ١٥٠

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

مضافة إلى الله تعالى .[١]

كما استدل المعتزلة على حرية الفعل الإنسانى من جهة السمع أيضاً بقوله تعالى "ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت "(الملك : ٣) . نفى الله سبحانه وتعالى التفاوت عن خلقه . فلا يخلو إما أن يكون المراد بالتفاوت من جهة الخلقة ، أو من جهة الحكمة . ولا يجوز أن يكون التفاوت من جهة الخلقة ، لأن فى خلقه الحكمة فإذا اثبت هذا لم يصح فى أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى ، لإشتمالها على التفاوت وغيره.[٢]

(٣) استدل المعتزلة على حرية الفعل الإنسانى بقوله تعال : "صنع الله الذى أتقن كل شيء"(النمل: ٨٨). وهنا يبين المعتزلة أن الحق سبحانه وتعالى لم يخلق القبائح لأنه لوخلقها وصنعها لوجب فيها أن تكون متقنه ولوجاز ذلك فيها لجاز أن تكون حكمة وصوابا ، وذلك محال .

أو أن يقال : أنه خلقها ولم يتقنها ، وهذا بخلاف الظاهر . لأنه يقتضى أنه أتقن الجميع على العموم فم يبق إلا القول بأنها لم تدخل تحت الظاهر ، وأنها ليست من صنعه ، وهى من أفعال العباد .

ومن الأدلة التى استدل بها المعتزلة على حرية الفعل الإنسانى قوله تعالى "ومامنع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى " (الإسراء : ٩٤) . فلو كان الإيمان من جهة الله تعالى وموقوفاً على اختياره حتى أن خلق وإن لم يخلق لم يكن ، لكان لايكون لهذا الكلام معنى ، لا أن يقول الذى منعنى منه أنك لم تخلقه فى ، وخلقت فى ضده الذى هو الكفر .

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى : "جزاء بما كانو يكسبون " (التوبة : ٨٢) ، وقوله تعالى : "جزاء بما كانوا يعملون " (الأحقاف : ١٤) ، وقوله تعالى "هل جزاء الإحسان إلا الإحسان" (الرحمن :٦٠). من هنا كان الجزاء من جنس العمل كما

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ، ص : ٣٥٥- ٣٥٨ .

(٢) أحمد البرى : مشكلة الحرية وعلاقتها بالسببية عند المعتزلة ، ص : ٧٠-٧٢

يوضح الحق تبارك وتعالى فى محكم كتابه .

(٤) ومن الآيات القرآنية التى استدل بها المعتزلة على حرية الفعل الإنسانى قوله تعالى :"ومإذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر " (النساء : ٣٩). وقوله تعالى: "مالكم لاتؤمنون " (الحديد : ٨). فلو أن الإيمان موقوف على اختيارنا وإلا لكان لايستقيم هذا الكلام .

استدل المعتزلة بقوله تعالى : فمالهم عن التذكرة معرضين" (المدثر : ٤٩). وذلك إنما يصح إذا لم يكن الإعراض من قبله ، فأما إذا كان هو الذى منعهم عن التذكرة وخلق فيهم الإعراض ، فلا وجه لهذا التوبيخ والسؤال. ومن ذلك أيضاً قوله تعالى :"فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف : ٢٩) .

فالحق تبارك وتعالى فى هذه الآية الكريمة فوض الأمر فى ذلك إلى إختيارنا ، فلولا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا وإلا كان لامعنى لهذا الكلام . (١)

ومن جملة ذلك قوله تعالى : "هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن " (التغابن : ٢)

ومنطوق هذه الآية لايدل على أن الحق تعالى خلق الكافر كافراً ، والمؤمن مؤمناً ، لأن ظاهر الآية يقتضى أنه خلقهم ، وذلك يقتضى خلق الحق لأجسامهم ثم قسمهم قسمين على الوجه الذى ذكره تعالى، وليس فيه أن ماصار المؤمن مؤمناً ، والكافر كافراً من خلقه تعالى.

وفى هذا الصدد يقول أبو على الجبائى : لو كان كما قالوا : لقال : فمنكم كافراً ومنكم مؤمناً ،بالنصب ، فما ذكرهم الحق تعالى بالرفع دل على أن الإيمان من فعلهم ، لامن خلق الله فيهم . (٢)

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص : ٣٥٨-٣٦٠

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص : ٣٦١-٣٦٢

(٥) يستدل المعتزلة بقوله تعالى : "وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا" (ص:٢٧).

والمتأمل فى هذه الآية القرآنية يجد أن الحق سبحانه وتعالى نفى أن يكون فى خلقه باطلا ، فلولا أن هذه القبائح وغيرها من التصرفات من جهتنا ومتعلقة بنا. وإلا يجب أن يكون الأباطيل كلها من قبله فيكون مبطلاً. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

كما استدل المعتزلة على حرية الفعل الإنسانى بقول الحق تبارك وتعالى : "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون " (الذاريات : ٥٦). وهذا دليل واضح على أن الحق تبارك وتعالى لايريد لعبادة إلا الطاعة والعبادة . وذلك لأن اللام فى هذه الآية لام الغرض ، الذى يسميه أهل اللغة لام كى . ويدل أيضاً على أن هذه الأفعال محدثه من جهتنا ومتعلقة بنا .

(٦) ويؤول المعتزلة الآيات التى يفيد ظاهرها الجبر،قال تعالى "ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم " (المائدة : ٤١)

فالله سبحانه وتعالى لايريد لأحد الغواية ، ولكن لاعذر له بعد أن أنذره الرسول ، فعاند ، واستكبر ، فكان أف تركه الله يضل إذ حرمه من الطاعة ، والفتنة غير مرادة لله ولا هى علة الغواية والضلال ، ولكنها نتيجة الإصرار على الضلال ، فالله لايريد لعباده الإضلال ولكنه يترك الضالين دون هداية لعلمه بعدم جدوى اللطف معهم ، فإن وردت آيات "ومايضل به إلا الفاسقين" (البقرة:٢٦) ، "ويضل الله الظالمين" (إبراهيم : ٢٧)، "كذلك يضل الكافرين "(غافر : ٧٤) فهذا يعنى أنهم فاسقون،ظالمون، كافرون فقد أضلهم أى تركهم يضلون ، فالفسق ، والظلم ، والكفر، علة إضلالهم ، أى حرمانهم من الطاعة.(١)

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ،ص : ٣٦١-٣٦٢ .

من هنا يجب أن نوضح أنه لم ترد آيات بأن الله سبحانه وتعالى يضل الناس أو يضل المؤمنين ، ولكن يضل الفاسقين أو الظالمين أو الكافرين ، بل إنه حتى بالنسبة إلى فرعون : قال تعالى "إذهبا إلى فرعون إنه طغى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى".(١)

(٧) كذلك يؤول المعتزلة ألفاظ : الختم ، الوقر ، الأكنة ، فى الآيات . قال تعالى:"ختم الله على سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ". (البقرة : ٧) ، وقوله تعالى : "إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى أذانهم وقرا " (الكهف : ٥٧). فذلك كل نتيجة قسوة قلوبهم وإعراضهم عن سماع هداية الله فعميت بذلك أبصارهم :كأن على القلوب أكنة ، أو على الآذان وقرا ، أو على الأبصار غشاوة .(٢)

نخلص من ذلك إلى أن المعتزلة فى دفاعهم عن حرية الإرادة الإنسانية اقتضت تحليلاً لمفهومها وصلتها بكل من الفعل الإنسانى والإستطاعة . وهذا ما أوضحناه فيما سبق فى حديثنا عن القدرة والإستطاعة وأثرها فى الفعل الإنسانى* .

---

(١) أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، المعتزلة ، جـ١ ، ص : ١٥١

(١) المرجع السابق ، هامش ، ص : ١٥١

(٢) نفس المرجع السابق ، نفس الصفحة

*** من أراد أن يقف على حقيقة مإذكرناه فليرجع هذا المبحث من هذا البحث فى صفحات سابقة .**

الرد على المعارضين لحرية الفعل الإنسانى :

بعد عرضنا السابق عن الأدلة التى قدمها المعتزلة للدفاع عن حرية الفعل الإنسانى نتجه الآن للرد علىالمعارضين لهذه الحرية. ولقد أثبتنا فى موقف سابق من هذا البحث أن المعتزلة رفضوا نظرية الجبر ولم يقبلوها أبداً ، ولهذا جاء رفضهم أن يكون الإنسان العامل مجرد آلة صماء ، لا رأى له ولا حرية ولا اختيار. من هنا يتضح لنا أن الفكر الاعتزالى يحترم الحرية الفردية. ويقدر المذاهب العقلية، لذلك كان المعتزلة دعاة إلى حرية الرأى والإرادة فى الإسلام. فالمعتزلة بنفيهم القدر عن الأفعال الإختيارية للعباد ، نجد أنهم قد أصابوا هدفين فى وقت واحد ، وحققوا غايتين عظيمتين ، فإنهم لم ينفوا الظلم عن الله تعالى ويدافعون عن العدالة الإلهية فحسب ، بل دافعوا أيضاً عن الحرية الإنسانية ، لأنهم اعتبروا الإنسان حراً فى اختيار أفعاله، فرفعوا بذلك من شأنه ، وجعلوه مخلوقاً عاقلاً ، مفكراً حراً ، مدبراً ، جدير بتحمل المسئولية ، تلك المسئولية التىعرضها الله على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً.[(١)]

وللرد على هؤلاء المعارضين لحرية الفعل الإنسانى من قبل المعتزلة فإننا نجد أنهم تسلحوا بأدلة عقلية عضدوها بأدلة نقلية. وننصرف الآن للحديث عن الأدلة العقلية للرد على هؤلاء المعارضين.

الأدلة العقلية للرد على المعارضين لحرية الفعل الإنسانى عند المعتزلة :

استدل المعتزلة بعدد من الأدلة العقلية للرد على المعارضين لحرية الفعل الإنسانى نذكر منها:

(١) يقول المعتزلة : لو كان الله سبحانه وتعالى هو الخالق لأفعال العباد ، لوجب كونهم مضطرين إليها وأن لا يكون بين ما يكتسب العبد ويضطر إليه فرق، ولكن من خلال دراستنا للفعل الإنسانى عن المعتزلة وحرية هذا الفعل من

---

(١) أحمد البرى: مشكلة الحرية وعلاقتها بالسببية عند المعتزلة ، ص : ٧٥.

وانظر : محمد عبده وآخرون: مشكلات القرآن ومشكلات الحديث (القاهرة : مطبعة الإمام ، د.ت) ص : ١٧.

وجهة نظرهم نستنتج أن هناك فرق بين ما يكتسبه العبد ويضطر إليه. ولقد أثبت المعتزلة فساد هذا الرأى بتقديم الدليل السابق.

(٢) يذهب المعتزلة رداً على المعارضين لحرية الفعل الإنسانى بقولهم لو كان فعل العبد مخلوقاً لله تعالى فإنه لا يكون لإنفاق الوالد على ولده فى التعليم والتأدب والتوصل إلى ذلك بسائر ما يتوصل إليه معنى ،لأنه إن خلق فيه سبحانه وتعالى العلم ، حصل الغرض من غير مقدمة ، وهذا يوجب أن لا يكون لسعى العقلاء فى ذلك وما شاكله معنى.

(٣) يقدم المعتزلة دليلاً عقلياً يقولون فيه: لو كان الله تعالى هو المحدث لأفعال العباد لأدى هذا الاعتقاد إلى أن لا يعرف الله اصلاً ، لأن طريق معرفته هو الاستدلال بفعله عليه ، فإذا لم يثبت هذا الفاعل فى الشاهد حاجة المحدث إلى محدث لم يمكنه حمل الغائب عليه ، فلا يمكنه أن يستدل على حاجة المحركات التى يتعذر وقوعها من جهتنا على أن لها محدثاً ، فقد صح أن ذلك يمنع من معرفة الله أصلاً.

فكيف يقال : إنه خالق لأفعالهم ، وكيف يصح اعتقاد فرع يؤدى إلى هدم أصل[١].

(٤) يستدل المعتزلة بأن الحق سبحانه وتعالى لو كان خالقاً لأفعال العباد ، لم يجز أن يكره شيئا منها ، لأن الحكيم لا يجوز أن يفعل ما يكره ، كما لا يجوز أن لا يفعل ما يكره ، كما لا يجوز أن لا يفعل ما يريد. وفى علمنا أنه قد كره شيئاً كثيراً من أفعال العباد ، لأن ما يثبت أنه نهى عنه فقد كرهه ، وفى ذلك دلالة للرد على هؤلاء المعارضين لحرية الفعل الإنسانى.[٢]

(٥) ومما استدل به المعتزلة أنه يجب لو خلق الله تعالى أفعال العباد ، أن تكون المعاصى بقضائه وقدره فكان يجب أن يقال : إن الله سبحانه وتعالى قضى

---

(١) أحمد البرى : مشكلة الحرية وعلاقتها بالسببية عند المعتزلة ، ص : ٧٦

(٢) المرجع السابق ، ص : ٧٦ – ٧٧ .

الكفر والمعاصى على الكافر والعاصى ، كما يقال : إنه قضى السموات والأرض وقدرها. وإنه قضى وقدر سائر ما خلق ، ولو كان كذلك لوجب علينا الرضا بذلك ، لأنه لا خلال بين المسلمين على أن الرضا بقضاء الله واجب، وأن من لم يرض بقضاء الله وقدره فهو كافر ، وقد ورد نص السنة بذلك. وهذا دليل يقدمه المعتزلة للرد على المعارضين لحرية الفعل الإنسانى يوضحون فيه أن الله سبحانه وتعالى لم يكن خالقاً لأفعال العباد.(١)

الأدلة النقلية للرد على المعارضين لحرية الفعل الانسانى عند المعتزلة :

يقول من ادعى أن أفعال العباد غير واقعة من جهتهم. فقد قال تعالى: "خالق كل شىء" (الأنعام : ١٠٢) وقال تعالى: "أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه" (الرعد:١٦) وقال تعالى : "والله خلقكم وما تعملون" (الصافات : ٩٦) ، وقال تعالى: "هل من خالق غير الله" (فاطر: ٣).

وهنا يقول من ادعى : كيف يصبح مع هذا أن تضيفوا أفعال العباد إليهم وتقولون إنها واقعة من جهتهم. فيرد المعتزلة عليهم قائلين : صدق الله العظيم وأخطأتم التأويل ، لأنه تعالى ثبت فى العقول ما ذكرناه من الأدلة ، وأوضح أن فاعل الظلم والكذب بحالها يستحق الذم والنقص ، فلا يجوز أن يمتدح بما نصب منصب الذم لتناقص ذلك. وكيف يصح أن يمتدح بقوله: "خالق كل شىء" ويرى بذلك أنه خلق القبائح ، وإنما أراد تعالى بذلك أنه الخالق للإنسان وسائر النعم ليبعث الخلق بذلك على الشكر والطاعة ، ويحتمل أن يريد بذلك أنه المقدر للأشياء المهمة لأحوالها. فهو إذا خلقها فإنه خلقه تعالى لها بمعنى التقدير وان ارتكبها العباد مع النهى والزجر .فقوله تعالى : "خالق كل شىء" المراد هنا المخلوقات دون غيرها فلا مخلوق يوصف بذلك إلا والله سبحانه وتعالى فاعله ، لأن أفعال العباد لا توصف بذلك . ففى قوله تعالى : "والله خلقكم وما تعملون". يعنى الأصنام التى عملوها ، بمعنى عملوا تسويتها ونحتها. ولولا أن هذا المراد لم يصح أن يكون تعالى ذاماً بهذا

---

(١) أحمد البرى : مشكلة الحرية وعلاقتها بالسببية عند المعتزلة ، ص : ٧٦-٧٧.

بعد قوله: "أتعبدون ما تنحتون" (الصافات : ٩٥).

وتأويل قوله تعالى : "أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم".

فالمراد به إبطال قول الثنوية وعباد الأصنام الذين لا يوجبون أن الخالق ، والمنعم والمحى ، والمميت ، والرازق واحد. يبين هذا قول المعتزلة بأن العبد يفعل ، لا يحب أن يتشابه الخلق ، بل خلقه تعالى متميز من فعل العبد وكسبه. ثم يقال لهم فقد قال تعالى : "فتبارك الله أحسن الخالقين" (المؤمنون : ١٤). فنبه فى هذا الصدد على إثبات خالق سواه وإن كان لا يطلق ذلك.

وقال تعالى : "وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير" (المائدة : ١١). فأضاف ذلك إلى عيسى عليه السلام . وقال تعالى : "وتخلقون إفكاً" (العنكبوت : ١٧).

وهنا يطرح سؤلاً لمن عارض حرية الفعل الإنسانى هو: "أفيجوز أن يتناقص الكتاب ؟! فإن قال المدعى : لا ، فالمراد إذن ما قالت به المعتزلة.

ومن الآيات التى يتعلق بها القائلون بأن أفعال العباد غير واقعة من جهتهم قوله تعالى :" ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها " (الحديد : ٢٢).

ولقد بين هؤلاء أن جميع ما يحدث من مصائب قد خلقها الله.(١)

ويرد عليه شيوخ فى المعتزلة فيقولون : إن المراد بهذه المصائب هو ما نزل من الشدائد بالإنسان من قحط وغيره ، ولهذا ذكر فيها الأرض وأنفسنا جميعاً. كما ذكر فى قوله تعالى: "لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم" (الحديد : ٢٣).

ولهذا أضاف تعالى غير هذه المصائب إلينا فقال : "وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم" (الشورى : ٣٠).

ولا يجوز أن يضيف إلينا ما أضافه إلى نفسه ، ولقد بين الحق سبحانه وتعالى بهذه الآية أن جميع ما يحدث معلوم له تعالى مكتوب ، وأن التحرز وإن كان واجباً على الإنسان فواجب فيما ينزل به الصبر ، وإنما أراد الأنفس لأنه حقق بذلك أن

---

(١) أحمدالبرى : مشكلة الحرية وعلاقتها بالسببية عند المعتزلة ، ص : ٧٩-٨٠.

المصائب النازلة مكتوبة قبل خلقها ، ولو كان المراد بذلك المعاصى لأدى إلى زوال الأمر والنهى وبعد التكليف[1].

ومما يتعلق به المعارضون لحرية الفعل الإنسانى قوله تعالى : "يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء " (المدثر : ٣١) . ويرد المعتزلة على ذلك فيقولون : إنّ المراد بالضلال فى هذه المواضع عن الثواب والعقاب ، والمراد بالهدى الفوز بالثواب والنجاة.

أما بصدد قضيته الفعل الإنسانى عند المعتزلة فإننا نجد هنا أن الإمام الرازى (ت ٦٠٦ هـ) يرد على المعتزلة بعدة وجوه نذكر منها :

(١) أنّ العبد حال الفعل إما أن يمكنه الترك أو لا يمكنه الترك ، فإن لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة ، وإن أمكنه فإما أن لا يفتقر ترجح الفعل على الترك إلى مرجح وهو باطل. [2]

(٢) والوجه الثانى أنه لو كان العبد موجباً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها ، إذ لو جوزنا الايجاد من غير علم بطل دليل إثبات عالمية الله تعالى ، لأن القصد الكلى لا يكفى فى حصول الجزئى ، لأن نسبه الكلى إلى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقى ، فثبت أنه لابد من القصد الجزئى ، وهو مشروط بالعلم الجزئى ، فثبت أنه لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها لكنه غير عالم بتفاصيلها.[3]

ونستشهد هنا برأى الشيخ محمد عبده الذى يقول فيه : فكما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج فى ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ، ويقدرها بإرادته ، ثم يصدرها بقدر ما فيها ، ويعد إنكار شىء من ذلك مساوياً لإنكار وجودمجافاته لبداهة

---

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحات .

(٢) الرازى ، فخر الدين : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ٢٧٩-٢٨٣.

(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحات.

العقل. كما يشهد بذلك فى نفسه يشهد أيضا فى بنى نوعه كافة متى كانوا مثله فى سلامته العقل والحواس.(١)

ويرى الإمام أبى المظفر الإسفراينى (ت ٤٧١هـ) أن قول المعتزلة بأن أفعال العباد مخلوقة لهم ، وأن كل واحد منهم خالق لأفعاله ، أنهم قد أثبتوا خالقين لا يحصون ولا يحصرون. وقد فارقوا بهذه المقالة لسان الأمة ، فإن الأمة كلهم يقولون لاخالق إلا الله ، كما يقولون لا إله إلا الله. فلو كان لغيره خلق على الحقيقة لبطل تحقيق هذه المطالبة ، ولم يكن لهذا الإنكار عليهم حقيقة.

ويرد القاضى عبد الجبار بقوله : إن المجبرة مع تمسكهم بالجبر لا يمكنهم أن يعرفوا أن لله تعالى نعمة على أحد ، لا نعمة الدنيا ولا نعمة الآخرة ، لتجويزهم أن يكون الله تعالى خلق الخلق لا لغرض أصلاً ، لا لمنفعة ولا لمضرة. بل خلقهم عبثاً. تعالى الله سبحانه عن قول الزائغين علواً كبيراً.

فالعباد هم فى النهاية الخشوع والغاية فى الشكر ، والشكر إنما يستحق على النعمة ، فإذا لم يكن للناس معرفة كونه منعماً أصلاً، فكيف يمكنهم معرفة إلهيته واستحقاقه للعبادة التى هى فى النهاية الشكر.(٢)

ويوضح الدكتور محمد عمارة فى دراسته عن المعتزلة رأياً يقول فيه: لم يكن فى إثبات المعتزلة العقل الإنسانى افتراء على حرية الخالق تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً. كما لم يكن فى إيمانهم بحرية الإنسان وإختياره وخلقه لأفعاله أية شبهة يمكن أن تنتقص من صفات العظمة بمعناها الخاص بالذات الإلهية ، لذلك نجد أنهم فرقوا تفرقة دقيقة بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى ، وساقوا على ذلك الكثير من الأدلة ، وقدموا العديد من الأمثلة . فأشاروا مثلاً إلى أن أفعال الله سبحانه إنما تتصف بالاتصال والدوام والاستمرار وأن بعضها يأخذ بزمام البعض الآخر دون فتور أو انقطاع ، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بالخلق المستمر والتحول المستمر فى

---

(١) محمد عبده : رسالة التوحيد (القاهرة : مكتبة القاهرة ، ط ١٨ ، ١٣٨٥ هـ) ص : ٦٠

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٨١-٨٥.

العالم ... فأفعال الله تعالى متتابعات متلاحقات فى كل شأن ، وأفعال المخلوقين غير متلاحقات، بل هن على التلاحق عاجزات ، وآخر أفعال الله بأولهن لاحق ، وأولهن لآخرهن سابق ، فأفعال الخالق موجودات معلومات ثابتات متجسمات ، وأفعال الخلق زائلات غير موجودات ، بل هن فى كل الحالات معدومات.(١)

أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته ، وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار ، فيما وقع عليه الاختيار ، فهو من طلب سر القدرة الذى نهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه . وقد خاض فيه المغالون من كل ملة خصوصاً من المسيحيين والمسلمين، ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفاً حيث ابتدأوا ، وغاية ما فعلوا وشتتوا، فمن القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق وهو غرور ظاهر ، ومنهم من قال بالجبر وصرح به ، ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه ، وهو هدم للشريعة ، ومحو للتكاليف وإبطال لحكم العقل البديهى الذى هو عماد الإيمان (٢)

ويذهب الأستاذ الدكتور أحمد صبحى بصدد حرية الفعل الإنسانى عند المعتزلة فيقول : إن كل براهين المعتزلة على حرية الفعل الإنسانى براهين سلبية ، أو بالأحرى براهين خلف أو تمانع ، هذه البراهين هى التى جعلتنا نذهب إلى القول بأن حرية الإرادة لدى المعتزلة مجرد مسلمة لدوافع أخلاقية* أو عملية. ويدللون على ذلك بأدلة عقلية نذكر منها :

---

(١) محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص : ٩٧ – ٩٨ .

(٢) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص : ٦٢.

* يسمى المعتزلة الأفعال الخلقية بالعقليات ، لأنها عندهم تعرف بالعقل حتى قبل نزول الشرائع بينما الأحكام الشرعية تعرف بالنقل أو السمع.

أولا : فى أن نقص حرية الارادة يتعارض مع العدل الالهى، ويمكن أن نوضح ذلك على النهج التالى :

(١) العبد مريد لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثواباً. هذه قضية والمطلوب هنا التدليل عليها. فالظلم مثلاً فعل الظالمين ، وكذلك الفساد فعل المفسدين. فلو أمر الله بالظلم والفساد لا تصف بذلك . وذلك منه محال . تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً.

(٢) القدرة الإلهية غير مؤثرة فى وجود القبح والشرور ، وهذه قضية يراد إثباتها. ولإثبات هذه القضية ينبغى أن نوضح أن صدور القبح والشرور عنه إما عن سفه إن كان عالماً بها ، وإما عن جهل إن لم يكن عالماً بها. وكلا الإثنين محال تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

(٣) الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذى آفة. فالواصف لله بالقدرة عليها فقد وصفه بأنه جسم ذو آفة . تعالى الله عن ذلك[1].

(٤) لو أراد القبيح من غيره لجاز أن يريدها من نفسه لأن حال مريد القبيح كحال فاعل القبيح وذلك يعنى أن يريد إظهار المعجزة على يد كاذبين وأن ينفرد بالظلم وأن يعذب الأنبياء ويصيب الطغاة وذلك انسلاخ عن الدين وصدوره من الله محال.

(٥) إذا جاز أن تكون القبائح مرادة لله جاز أن يأمر بها ويزينها ويدعو إليها ليتحقق مراده فلا نأمن أن تكون أوامره تعالى فى كتبه وعلى ألسنة أنبيائه كلها أوامر بباطل أو ماهو قبيح هو مراد لله.[2]

---

(١) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، ص : ١٦٥ .

(٢) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، ص : ١٦٥-١٦٦.

ثانياً : فيما يلزم عن نقض حرية الإنسان وإرادته من تناقض ، نوضحه على الوجه التالى :

(١) من زعم أن الله تعالى أراد ما يكره فقد أثبته على حكمين يستحيل اجتماعها لأنه نسب اليه ما يدل على أنه مريد مع كونه كارهاً لما يريد ، وذلك لأن كراهة الشيء إرادة لتركه ، وإرادة الشيء كراهة لعدم تركه ، والأمر بالشيء نهى عن ضده ، فإذا ثبت أنه يستحيل أن ينهى عن القبيح ويريده فقد ثبت أن صدور القبيح من الإنسان مراد له وحده.(١)

(٢) ولو كانت القبائح بإرادة الله فلزم أن يكون الكافر مطيعاً لله ولاستوى فى ذلك الكفر مع الإيمان لكونهما مرادين لله.

(٣) وكذلك لو كان الكفر مراداً لله للزم أن يكون إبليس موافقاً لإرادة الله والأنبياء مخالفين لمراده من حيث إنهم ينهون عما يريده الله أن يكون!

(٤) والذين يثبتون الله مريداً لكل شيء على الإطلاق إنما أثبتوه غير مريد لشيء على الحقيقة لأنه يريد ما يكره ، ويكره ما يريد ، وفى ذلك قلب الأجناس وإبطال الحقائق . إنه على سبيل المثال أراد من خلقه أن يعبدوه ، ثم إنه أراد إلحاد من ألحدوا فيه وأنكروه ، فليست ثمة إرادة على الإطلاق.(٢)

ثالثاً : فيما يلزم عن نقص حرية الإنسان من ابطال التكليف والوعد والوعيد ، نوضحه كالآتى:

(١) الله سبحانه وتعالى مريد للطاعات كلها ، كاره للمعاصى ، وإذا كان الله قد أمر بالطاعات فإنما يكون الأمر أمراً لإرادة الآمر من المأمور ما أمر به ، فالله سبحانه وتعالى يريد من العباد ما أمرهم به فعلوه أو لم يفعلوه ، ومن ثم فإن الله يرغب الإيمان ، ويزين الحسن بالثواب ، ويكره لعباده الكفر والفسوق

---

(١) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، ص : ١٦٥-١٦٦.

(٢) نفس المرجع السابق ، ص : ١٦٧ .

والعصيان ، ولايريد بهم ظلماً ، فلو أراد الله القبائح لكان فعلها موافقا لمراده تعالى فيكون طاعته تستحق بهم ظلماً ، فلو أراد الله القبائح لكان فعلها موافقاً لمراده الثواب ، وهذا باطل بالضرورة.

(٢) ولو أراد بالكفر لكان بذلك واقعا بقضائه والرضا بالقضاء واجب ، وكأن الرضا بالكفر واجب واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر.

(٣) ولو أراد الكفر -وخلاف مراد الله ممتنع- لكان الأمر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق.

(٤) ولو كان الفعل الإنسانى محل قدره الله وإرادته فلا وجه لإنزال الكتاب وبعثه الأنبياء ، لأنه إذا أراد من العباد ما علم أنه يقع منهم فإرادته منهم ذلك موجبة، ولابد من وقوع الكفر من الكافر ، والإيمان من المؤمن ، حصل الكتاب والوعد والوعيد والترغيب والترهيب أم لم يحصل ، بعثت الأنبياء إليهم أم لم تبعث وكل قول مموجب كون الكتاب والرسل عبثاً وجب فساده.

(٥) وللزم أن لا يكون للألطاف التى يخلقها الله معنى ألبته لأن وجودها كعدمها.(١)

__رابعا :__ برهان التمانع : وفى هذا البرهان يجب أن نوضح أنه لا تعلق بقدره الله وإرادته فى قدرة العبد وإرادته ، إنه لو أراد الله شيئاً وأراد العبد ضده للزم إما وقوعها أو عدمها أو كون أحدهما عاجزاً ، ومن المحال اجتماع مؤثرين متناقضين على أثر واحد. ولا يقال: نختار أن يقع مقدور الله تعالى لأن قدرته أتم وأعم لأن عموم القدره غير مؤثر ، ذلك أن تعلق القدره بغير المقدور المعين لا أثر له فى هذا المعين ضرورة ، كذلك لا يقال يوجد الشىء لتحقق الداعى إلى وجوده وهو إرادة الله ، لأنه يمكن أن لا يوجد لانتفاء الداعى إلى وجوده وهو إرادة الانسان.(٢)

---

(١) أحمد محمود صبحى الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، ص : ١٦٧ - ١٦٨ .

(٢) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام .

(الإسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٦٥)، جـ١ ، ٣٤٤-٣٤٦.

ويذهب الأستاذ الدكتور أحمد صبحي في هذا الصدد إذ يقول: ذلك نقد لنظرية الكسب الأشعرية التي تجعل أفعال العباد من الله خلقاً ومن العبد اكتساباً ، فينفي المعتزلة مقدوراً واحداً لقادرين ، ومراداً معيناً لإرادتين متعارضين ، فإما إلى جبر محض يلغي إرادة الإنسان تماماً وإما إلى حرية اختيار تثبت إمكان أداء الإنسان للفرائض والواجبات وتجعل الحساب ممكناً والتكليف قائماً.

هذه أمثلة مما يحشده المعتزلة من أدلة لنقض شبه المخالفين ، تقوم على أساس ما يلزم عن أقوالهم من فساد أو بطلان نتيجة تعارضها مع أصولهم عامة والعدل الإلهي خاصة.

إن القول بأثر القدرة الإلهية في الفعل الإنساني يلزم عنها أن تكون نتائج الفعل الإنساني منسوبة لله ولا يصدر القبح إلا عن جسم ذي آفة وذلك يتعارض مع مفهومهم للذات الإلهية فضلاً عن أن الفعل الإنساني يتصف بالنقص وذلك يعارض مفهوم الكمال في أفعال الله ، ولو أمر الله بالفحشاء والمنكر فكيف يتفق هذا مع عدله ، وكيف يتمشى مع نفاذ إرادته في الفعل الإنساني مع وعده ووعيده ، ولو كان القبح مراداً له لحسن القبح ولاستوت منزلة الإيمان مع الكفر ، كما يتساوى المنكر مع المعروف فلا أمر ولا نهي.(١)

وهكذا فإن حرية إرادة الإنسان هي أساس أصول المعتزلة حيث تتعذر تصور قيام هذه الأصول حسب مفهومهم مع إلغاء حرية الإرادة ، كما يتعذر قيام الأخلاق بدونها ، ومن ثم كانت الحرية لدى المعتزلة عمدة أقوالهم. وهذا ما أوضحناه في سالف قولنا عن حرية الإرادة عند المعتزلة. وكذلك أثبتنا موقف المعتزلة في دفاعهم عن حرية الإرادة الانسانية والرد على المعارضين بأدلة نقلية عرضناها فيما تقدم والآن نستطيع أن نقدم آيات أخرى بالاستناد إلى الآيات السابقة تدعم موقف المعتزلة إزاء الحملات والشبهات نجملها على النمط التالي :

---

(١) أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، ص : ١٦٨.

(١) آيات صريحة فى الإختيار وإضافة الفعل إلى العبد : وهذا وارد فى قوله تعالى: "فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم". (البقرة : ٧٩) ، وقوله تعالى : "ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم". (الأنفال:٥٣).[١]

(٢) آيات فيها مدح وذم ووعد ووعيد وهى أكثر من أن تحصى.

(٣) آيات دالة على أن أفعال الله منزهه عما يتصف به فعل الإنسان من تفاوت واختلاف وقبح وظلم.

قال تعالى : ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت"(الملك : ٣). وقال تعالى: "وما الله يريد ظلماً للعالمين" (آل عمران : ١٠٨).

(٤) تعليق أفعال العباد على مشيئتهم : قال تعالى: " فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف : ٢٩). وقال تعالى : "اعملوا ما شئتم" (فصلت : ٤٠). وقال تعالى: " لمن شاء منكم" (التكوير : ٢٨).

(٥) آيات دالة على إنكار من نفى المشيئة عن نفسه ثم أضافها إلى الله. قال تعالى : "وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم" (الزخرف : ٢٠).

(٦) آيات دالة على الإنكار : وهذا وارد فى قوله تعالى : "لم تصدون على سبيل الله" (آل عمران : ٩٩) . وقال تعالى : "لم تلبسون الحق بالباطل" (آل عمران:٧١). وقوله تعالى : "فمالهم عن التذكرةمعرضين" (المدثر : ٤٩).[٢]

(٧) آيات دالة على ذم الكفر والمعاصى وهى كثيرة.

(٨) آيات دالة على مدح الإيمان والعمل الصالح والثواب عليهما وهى كثيرة.

(٩) أيات دالة على طلب العفو: قال تعالى "ربنا اغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا" (آل عمران : ١٩٣).

---

(١) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، ص : ١٦٩-١٧٠.

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(١٠)قصص القرآن الدالة على أخبار الأمم السابقة وعقاب الله لهم على ظلمهم. قال تعالى : "وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا" (الكهف : ٥٩).

(١١)اعتراف الأنبياء بذنبهم قال تعالى : "وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناب" (ص : ٢٤).

(١٢)حسرة الكفار والفسقة فى الآخرة وطلبهم الرجعة قال تعالى : "ربنا أخرجنا نعمل صالحاً" (فاطر : ٣٧) وقال تعالى : "ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون" (المؤمنون : ١٠٧).

(١٣)اعتراف المشركين والفاسقين أن سوء أعمالهم وأفعالهم منهم قال تعالى: "قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين" (المدثر : ٣٤/٤٤).

(١٤)آيات تأمر بأداة الفرائض وحسن الأعمال : "أطيعوا - اركعوا - سارعوا إلى مغفرة من ربكم - انفروا".

(١٥)الكتب المنزلة والرسل حجة على الناس قال تعالى : "لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل" (النساء : ١٦٥)[١].

(١٦)آيات دالة على الحساب يوم القيامة حسب العمل. قال تعالى : "ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد" (آل عمران : ١٨٢) وقال تعالى : "ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون" (آل عمران : ١٦١).

والجدير بالذكر أن هناك آيات دالة على إرادة الله لأفعال العباد وعلمه بها أزلاً وتحديد لمصائرهم سبقاً ، وهنا يلجأ التفسير المعتزلى إلى المنهج العقلى فى التأويل ، ذلك المنهج الذى يستند إلى اعتبار كل ما يناقض أصولهم من الآيات المتشابهات الذى يؤول وفقاً لحكم الآيات التى تتسق مع مفهومهم للعدل الإلهى، كذلك يستعين التفسير المعتزلى بما يمكن للغة أن تقدمه من معان مختلفة غير المعنى الظاهر للفظ، فضلاً عن أن مبدأهم فى اللطف قد أعانهم إلى حد كبير بدفع كل استنباط يشير إلى

---

(١) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، ص : ١٧٠-١٧١.

أن الله يلجىء العبد إلى الفعل أو أنه تعالى يفعل الشر. قال تعالى : "ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم" (المائدة: ٤١).

فالله وفقاً للتفسير المعتزلى لا يريد لأحد الغواية ولكنه يترك الضال مفتوناً من حيث إن الفتنة غير مرادة لله ، أولئك يحرمهم الله سبحانه وتعالى من ألطافة لسبق علمه بضلالتهم ، ولكن حرمانه للطف بهم ليس علة غوايتهم أو ضلالتهم وإنما ذلك باختيارهم.[١]

كذلك تفسيرهم للآيات مثل قوله تعالى : "ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا" (آل عمران : ٨) وقوله تعالى : "والله يهدى من يشاء" (النور : ٤٦) وقوله تعالى : "ويمدهم فى طغيانهم يعمهون" (البقرة : ١٠٥) وغيرها من الآيات بما لا يفيد إرادة الله لإضلال الناس فى ضوء مبدأ اللطف[٢].

ولا يهمنا أن نقرر ما فى التفسير المعتزلى من اتساق أو تعسف ولكن الذى يهمنا أن نقرره أن المعتزلة قد أصروا على تقرير مبدأ حرية الإرادة الإنسانية لغاية أخلاقية لا تقوم بدونها حسبما يرى الأستاذ الدكتور أحمد صبحى.[٣]

فكل ما ذهب إليه المعتزلة هو أن الله تعالى أقدر عباده على العمل ، فوهبهم العقل الذى يميزون به بين الحسن والقبيح ، يفرقون بين الصواب والخطأ ، وأعطاهم القدرة التى بها يأتون أعمالهم ، وأرسل إليهم الرسل الذين أوضحوا السبيل ، وخلى بعد ذلك بينهم وبين أعمالهم ، فمن عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها. فالحرية إذن نعمة من الله تعالى ونعمة جزيلة ، فإذا مارس العباد هذه الحرية التى تفضلت بها عليهم العناية الإلهية ، فارتكبوا أعمالا لا ترضى الله ، حيث إن الله أذن لهم أن يعملوا كما يشاءون حتى يصح الثواب والعقاب. [٤]

---

(١) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الكفر الإسلامى ، ص : ١٧٠-١٧١

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحات .

(٣) نفس المرجع السابق ، ص : ١٧٢

(٤) زهدى حسن جاد الله : المعتزلة (القاهرة : مطبعة مصر ، ١٩٤٧م) ص : ١٠٩-١١٣.

والآن نريد أن نوضح موقف المعتزلة من الإرادة. فالإرادة عندهم سابقة على الفعل المراد ، حيث يريد الإنسان فى الوقت الأول ويفعل فى الوقت الثانى ، كما أن الأفعال الإرادية تقتضى الدوافع والصوارف ، ثم يكون الترجيح ، ويتبعه العزم ، فإذا عزم فقد يزمع وقد يقلع ، فهو لا زال حراً طالما أن العزم يسبق الفعل بوقت ، تلك هى الإرادة التى توجب مرادها ، فالإنسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل وإرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده وإنما لابد أن تكون متقدمة على المراد.

أما اللحظة الأخيرة من العزم حيث تخرج الإرادة إلى حيث التنفيذ فهى الموجبة لمرادها فلا فصل ، كرجل أسقط نفسه من شاهق فى الهواء لا يقال له أنه يقدر على السقوط أو الكف عنه.(١)

وينبغى أن ننبه هنا أن الإرادة عند المعتزلة لا تكون عندهم مصاحبة للفعل المراد إلا فى الأفعال الاضطرارية ، ومن ثم تنتفى فيها الحرية . أما الأفعال الإرادية فإنها تسبق المراد بوقت وقد تسبقه بوقتين لأن المرء قد يحجم عن التنفيذ ويختار طريقاً آخر.

وقد جعل المعتزلة حرية الإرادة شاملة لكثير من مظاهر حياة الإنسان ، فإذا كان الرزق من خلق الله فالله سبحانه وتعالى لا يرزق الحرام ولا يملك الحرام ، فإذا اغتصب امرؤ مال يتيم فقد أكل ما رزق الله غيره ولم يرزقه إياه. فالله يرزق الحلال ، أما الحرام فيكسبه العاصى بنفسه ، وعلى غرار ذلك لا يقال لقاطع الطريق أنه يقطعه بمشيئة الله ، كذلك لا يقال إن الله مسعر السلع وإنما السعر يكون من فعل الإنسان نتيجة اتفاق بين البائع والمشترى ، وذلك حتى لا يحبس التجار السلع عن الناس لزيادة السعر وينسبون الغلاء إلى الله. فالله سبحانه وتعالى خلق العنب ولكن الإنسان هو الذى صنع الخمر.(٢)

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، المعتزلة ، جـ١ ، ص : ١٥٢.

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة.

ويربط الدكتور أحمد صبحى بين الحرية والأخلاق عند المعتزلة فيقول : إن حرية الإرادة لدى المعتزلة - كما هى لدى كل مذهب أخلاقى تستند إلى منهج عقلى- مسلمة تقتضيها الأخلاق - ومن ثم وجب التسليم بها والمصادرة على قيامها. أما أن المذاهب العقلية فى الفلسفة الأخلاقية تصطنع البدء بمسلمات فذلك لكى يمكن منها أن تستنبط قواعد الأخلاق من حيث، إن المسلمات شروط منطقية يوجبها العقل لامكان تحقيق الواجب.

ولكن ماذا يعنى أن حرية الإرادة مسلمة وهل كانت كذلك لدى المعتزلة ؟ أم أنها مسلمة فذلك يعنى أنها افتراض اقتضى التسليم بصحته ما افترض على الإنسان من واجبات وتكاليف يعقبها وعد ووعيد أو ثواب وعقاب. (١)

ومما ينبغى أن يفهم أن حرية الإنسان ليست موضوع اعتقاد لأن العقائد تتعلق بحقائق الوجود مستقلة عن كل فعلى إنسانى كالإيمان بوجود الله ، أما حرية الإنسان فيمكن افتراض عدم وجودها حال كون الإنسان ملجأ أو غير مكلف دون أن ننكر حقيقة من حقائق الوجود.

من خلال عرضنا السابق عن الفعل الإنسانى عند المعتزلة نجد أنهم اتفقوا جميعا على أن أفعال الإنسان غير مخلوقة لله. وللرد على هؤلاء نقول : إن للعباد قدرة على أعمالهم ولهم مشيئة وإرادة ، وأفعالهم تضاف إليهم حقيقة ، وبحسبها كلفوا، وعليها يثابون ويعاقبون ، ولم يكلفهم الله إلا وسعهم. وقد أثبت لهم ذلك فى الكتاب والسنة ووصفهم به ، ولكنهم لا يقدرون إلا على ما أقدرهم الله عليه ، ولا يشاءون إلا أن يشاء الله ، ولا يفعلون إلا بجعله إياهم فاعلين.

من هنا يجب أن نوضح أن إرادة الله تعالى لا ترغم العبد على فعل الشر. ولو أن العبد فعل الخير بدل الشر لكان فعل الخير بإرادته سبحانه وتعالى. لذلك كانت أفعال الحق سبحانه وتعالى صادرة عن علمه وإرادته ، وكل ما صدر عن علم وإرادة فهو عن الاختيار ولا شيء مما يصدر عن الاختيار بواجب على المختار

---

(١) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، ص : ١٦٤.

لذاته ، فلا شيء من أفعاله بواجب الصدور عنه لذاته ، فجميع صفات الأفعال من خلق ورزق وإعطاء ومنع وتعذيب وتنعيم مما يثبت له تعالى بالإمكان الخاص ، فلا يطوفن بعقل عاقل بعد التسليم أنه فاعل عن علم وإرادة أن يتوهم أن شيئاً من أفعاله واجب عنه لذاته. فالحق سبحانه وتعالى يريد الفعل ويريد ما يترتب عليه من الحكمة، من أفعاله واجب عنه لذاته. فالحق سبحانه وتعالى يريد الفعل ويريد ما يترتب عليه من الحكمة ، ولا معنى لهذا إلا إرادته للحكمة من حيث هى تابعة للفعل، ومن المحال أن تكون الحكمة غير مراده بالفعل مع العلم بإرتباطها به ، فيجب الاعتقاد بأن أفعاله يستحيل أن تكون خالية من الحكمة ، وبأن الحكمة يستحيل أن تكون غير مرادة ، فوجوب الحكمة فى أفعاله تابع لوجوب الكمال فى علمه وإرادته، وهكذا يقال فى وجوب تحقق ما أوعد ووعد به ، فإنه تابع لكمال علمه وإرادته وصدقه وهو أصدق القائلين.(١)

أما أفعال العباد فقد كثر فيها الجدال ، وثار فيها النقاش ، وطال الأخذ والرد ، وما كانت لتكون كذلك لولا حرص الناس على الجدل. وواقع الأمر أن هذه المشكلة من أهم المشكلات التى ترتبط بالإنسان ولا تنفك عن وجوده فى الوقت نفسه. إذ لما وجد الإنسان نفسه قادراً على بعض الأفعال فى أحيان كثيرة ، عاجزاً عن بعضها أحيانا أخرى. كان هذا مدعاة للتساؤل من جانبه أهو قادر وقدرته لا حد لها أم أن قدرته محدودة بقدرة أخرى هى القدرة الإلهية المطلقة؟!. (٢)

وقد اتفق المعتزلة على أن القدرة والاستطاعة فى حد ذاتها لا توجب الفعل المقدور ، وقال أغلبهم ، إن القادر منا قد يعجز لأسباب عارضة ، أو لأسباب تتعلق بالفعل ذاته عن إيجاد الفعل وأن هذا العجز لا يغير من وصفه بالقدرة والاستطاعة ،

---

(١) أحمد محمود الجزار : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائرى ، ص : ٨٦.

ولقد أفاض الدكتور أحمد محمود الجزار فى هذا المبحث – أعنى الفعل الإنسانى – فمن أراد زيادة فليراجعها فى كتابه : "الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائرى".

(٢) أحمد محمود الجزار : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائرى ، ص : ٨٦

وقاسوا ذلك على أن قدرة الله منذ الأزل على إيجاد مقدوره ، لا يغير من اتصافه بها عدم خلقة لهذا المقدور فى الأزل ، وخلقه فى وقته.(١)

ولقد كان لهذه القضية أهميتها باعتبارها فى مقدمة براهين المعتزلة على العدل الإلهى ، والتى اكتسبت قيمتها الفكرية من جراء مواجهة الاتجاهات الجبرية التى نفت أن يكون ثمة استطاعة للإنسان فجعلته كلاً مهملاً لا قدرة له ولا فاعليه لإرادته على الخلق والايجاد.(٢)

تعقيب :

والآن بعد دراستنا لموضوع الإرادة عند المعتزلة وما يحتويه يمكننا أن نتوصل إلى بعض الانتقادات نجملها فى النقاط التالية :

أولا : لقد ظنت المعتزلة أن الإرادة الآلهية ملازمة للرضا والمحبة من جهة ، وللأمر من جهة أخرى. وإذا كان ذلك هو الأكثر فى الشاهد فإن الأمر مع الإرادة الإلهية يختلف ، وذلك لأن الإرادة الإلهية تطلق بمعنيين :

الأولى : إرادة ملازمة لمحبة المراد والرضا به وهذه هى الإرادة الشرعية للفروض والواجبات وهى الإرادة بمعناها الحقيقى. وبهذا المعنى لا تكون القبائح مرادة لله. والإرادة هنا توافق الأمر عند الله. وتحقيق هذا مما يبين فصل النزاع فى أمر الله تعالى هل هو مستلزم لإرادته أم لا؟ فالحق سبحانه وتعالى أمر خلقه على ألسنة رسله عليهم السلام بما ينفعهم ونهاهم عما يضرهم ، ولكن منهم من أراد أن يخلق فعله فأراد الله سبحانه وتعالى أن يخلق ذلك الفعل ويجعله فاعلاً له. ومنهم من لم يرد أن يخلق فعله،فجهة خلقه سبحانه وتعالى لأفعال العباد وغيرها من المخلوقات غير جهة أمره العبد على وجه البيان لما هو

---

(١) محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص : ٨٤-٨٥

(٢) عبد الستار الراوى : فلسفة العقل ، ص : ٨٩

مصلحة للعبد أو مفسدة ، وهو سبحانه إذ أمر فرعون وأبا لهب ، وغيرها بالإيمان كان قد بين لهم ما ينفعهم ويصلحهم إذا فعلوه. (١)

الثانية : إرادة دالة على نفى يستلزم العجز فى وقوع الأشياء وذلك للدلالة على كمال قدرته ، ونفاذ مشيئته ، وعموم ربوبيته ، وكبرياء عظمته ، تحت ذلك يندرج إشارته تعالى أنه لو شاء لهدى الناس جميعاً ولجعلهم أمة واحدة.

لذلك يمتدح نفسه فى القرآن ، وحكمة الحق سبحانه وتعالى اقتضت تمكين العباد وتكليفهم وابتلائهم بالمعاصى وكون المعاصى أنها تندرج تحت القضاء والقدر. لكن الذى ينبغى أن يفهم أن هذه المعاصى أو القبائح لا تسمى مرادة لله عز وجل. إن الحق سبحانه وتعالة قدر وقوعها ولكنه ليس مريداً لها.

فأفعال المكلفين تنقسم إلى خيرات وشرور ، وتتعلق الإرادة بها من حيث وجودها وتحققها ، وهى من هذا الوجه ليست بشرور ، بل خيرات محضة ، وإنما تعلقها بالشرور باعتبار الصفات التى هى منتسبة إلى فعل العبد وقدرته. وهى من هذه الجهة ليست مرادة لله تعالى كما أسلفنا فيما تقدم.

ويجب أن نوضح أن المعتزلة قد قرنوا الفعل الإنسانى بسبق العلم ، وذلك أن علم الله غير معارض لإرادته. ومن ثم فإن المعتزلة قد قصروا الإرادة ومفهومها على الرضا والأمر.(٢)

والحق أن حرص المعتزلة على تنزيه الذات الإلهية هو الذى دفعهم إلى تصورهم للصفات على هذا النحو ، لكى ينفوا أدنى مشابهة أو مماثلة بين الله والإنسان ، أو بالأحرى بين صفات الله وصفات الإنسان.

---

(١) صدر الدين علي بن أبى العز محمد : شرح العقيدة الطحاوية ، حققها جماعة من العلماء (الإسكندرية : دار إحياء السنة النبوية ، ١٣٩٢ هـ) ص : ١١٥.

وانظر : ابن تيمية : مراتب الإرادة ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى (القاهرة : المطبعة الشرفية ، ط١ ، ١٣٢٣هـ) جـ٢ ، ص : ٧٠-٧١.

(٢) أحمد محمود الجزار : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائرى ، ص : ١٧.

فإذا حصل مراده من التعريض فهو فى ذلك غالب غير مغلوب ، بينما تعترض الإرادة مع الأمر فى حق من يجهل الغيب ، أما من يعلم الغيب فإن إرادته مقترنة بعلمه ومن ثم فلا مبرر لقصر الإرادة على المحبة أو الرضا لأنهما ليسا مترادفين ، وذلك لأن المحبة والرضا نقيضا الكراهية والسخط ، بينما الإرادة بمعنى المشيئة وما يقع به الفعل على وجه دون وجه ، فالصائم العاطش يحب شرب الماء حال صومه ، ولكنه لا يريده بعزيمته.

ثانياً : يذهب المعتزلة فى نفى الصفات فلا يثبتون فى صفة الإرادة ويقولون إن الحق تعالى مريد بإرادة حادثة لا فى محل ، فيلزمهم قيام الصفة بنفسها وهو من أبطل الباطل.[1]

وهنا ينبغى أن نوضح أن الإرادة على نوعين :

(١) إرادة كونية ترادفها المشيئة ، وهو تتعلق بكل ما يشاء الله فعله وإحداثه ، فهو سبحانه إذ أراد شيئاً وشاءه كان عقب إرادته له. قال تعالى : "إنما أمره إذا أرادشيئاً أن يقول له كن فيكون" (يس : ٨٢).

(٢) إرادة شرعية تتعلق بما يأمر الله به عباده مما يحبه ويرضاه. وهى المذكورة فى مثل قوله تعالى "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر.

(٣) وفى هذا الصدد ينبغى أن نذكر لاتلازم بين الإرادتين بل قد نتعلق بما لاتتعلق به الأخرى ، فبينهما عموم وخصوص من وجه . فالإرادة الكونية أعم من جهة تعلقها بما لايحبه الله ولايرضاه من الكفر والمعاصى ، وأخص من جهة أنها تتعلق بمثل إيمان الكافر ، وطاعة الفاسق.

---

(١) محمد خليل هراس : شرح العقيدة الواسطية لشيخ الاسلام ابن تيمية.

(القاهرة : دار الإعتصام للطبع والنشر والتوزيع ، ط ٤ ، د.ت ، ص : ٣٦-٣٧.

والإرادة الشرعية أعم من جهة تعلقها بكل مأمور به واقعاً كان أو غير واقع، وأخص من جهة أن الواقع بالإرادة الكونية قد يكون غير مأمور به.(١)

والحاصل أن الإرادتين قد تجتمعان معاً فى مثل إيمان المؤمن وطاعة المطيع ، وتنفرد الكونية فى مثل كفر الكافر ، ومعصية العاصى ، وتنفرد الشرعية فى مثل إيمان الكافر وطاعة العاصى.

ويترتب على ذلك فى ضوء ما أسلفنا التفرقة الواضحة بين الإرادتين الكونية والشرعية .

ثالثاً: الإرادة صفة واحدة لأنها لو كانت متعددة لكان تعددها بتعدد متعلقاتها ، وما يصح أن تتعلق به الإرادة غيرمتناه تقديراً ، فلو تعددت بتعدده لكانت غير متناهية أعدادها تحقيقاً. وقد قام الدليل على استحالة ذلك ، وإن تعددت بسبب تعلقها ببعض المتعلقات التقديرية فذلك يستدعى مخصصاً ، والقديم لا تخصص له بجائز دون جائز.(٢)

فالرأى الحق أن يقال : لو كانت متعددة ومتكثرة ، لم تخل تلك المتكثرات إما أن تختلف من كل وجه ، أو تتحد من كل وجه ، أو تتحد من وجه وتختلف من وجه آخر. فإن اتحدث من كل وجه فلا محالة أن الإرادة التى أردناها ليست إلا واحداً منها والباقى ليس إرادة . وان إختلفت من كل وجه فليس التكثير فيها فى صفة الإرادة ، لضرورة أن حقيقة الإرادة ليست إلا حقيقة واحدة. وإن اختلفت من وجه دون وجه فما به التكثر والاختلاف حينئذ لابد وأن يكون خارجاً عن صفة الإرادة.

ويذكر الآمدى أن هذه المحالات كلها إنما نشأت من فرض كون الصفة الإرادية متكثرة. والقول بتعددها مما يزيد على القول الواجب من غير دليل ، فإنه لا مانع

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية ، مرجع سابق ، ص : ١١٥ .

(٢) الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام ، مرجع سابق ، ص : ٧٠-٧١.

من أن تكون الإرادة واحدة والمتعلقات متعددة. وعلى هذا التحقيق فالإرادة صفة واحدة لا انقسام فيها لا بالحد ولا بالكم ، وإن وقع التعدد فى متعلقاتها وتعلقها فذلك جائز.(١)

رابعاً: لقد زعم القدرية والمعتزلة أن الله أراد الإيمان من الناس كلهم ، والكافر أراد الكفر. وقولهم هذا فاسد مردود ، وذلك لمخالفتة صريح الكتاب والسنة ، والمعقول الصحيح ، وهى مسألة القدر المشهورة. من هنا سموا قدريه لإنكارهم القدر ، وكذلك تسمى الجبرية المحتجون بالقدر قدرية أيضاً. وهذا بيان أن الحق تعالى لا يكون إلا ما يريد.(٢)

خامساً: يذكر الآمدى هنا إشكالين للمعتزلة على مثبتى الإرادة القديمة هما :

(١) لو كان مخصصاً بالإرادة لما خصصه فلابد من أن يكون قاصداً.

(٢) فى قول المعتزلة : لو كانت الإرادة صفة نفسية قديمة لما تعلقت ببعض المتعلقات دون البعض الآخر كما فى العلم.(٣)

ولقد عرض الآمدى لهذا الوجه فى سياقه من حجج النفاة للإرادة القديمة بسبب تعارض الأدلة لديهم فقال : "لو سلمنا على دلالة ما ذكرتموه على أنه لابد من إرادة قديمة قائمة بذات واجب الوجود ولكن نجد امتناع ذلك بعرض حجتين هما :

الأولى: أن حدوث الحادث إما أن يكون متوقفاً على تعلق الإرادة به أو لا يكون متوقفاً عليه ، فإن كان الأول فالرب تعالى يستفيد بإرادته له كمالاً ، وبعدم إرادته نقصانا ، وهو محال.

الثانية: أنه لو كان مريداً لمقدوره فإما أن تكون إرادته له أولى من عدم الإرادة ، أو لا تكون، فإن لم تكن إرادته أولى به فليس إرادة الفعل أولى من الترك وإن

---

(١) الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام، ص : ٧٢ - ٧٥ .

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ، ص : ١١٥ .

(٣) الآمدى : مرجع سابق ، ص : ٦١ - ٦٢ .

كانت إرادته أولى به فهو لا محالة يستفيد بإرادته له كمالاً ، وبعدم الإرادة يفوت عليه ذلك الكمال ، ويلزم من ذلك أن يكون الرب تعالى مستفاداً له من مخلوقه كمال. وهو محال. وإن لم يكن مريداً لما يوجده فهو غير موجد بالاختيار. وعلى هذا فلا يصح القول بأنه لا أولوية لتخصيص أحد الأمرين دون الآخر ، فإن هذا هو شأن الإرادة ، وهو تخصيص أحد الجائزين دون الآخر. فإن قيل : لم كان ذلك؟ كان هذا السؤال يتضمن إبطال حقيقة الإرادة، وكأنه قيل : لم كانت الإرادة إرادة؟ وهو غير مسموع. ثم وإن قدرنا الأولى فى فعله ، فإنما يلزم بسببه الكمال والنقصان ، فى حق واجب الوجود ،أن لو كانت حكمة الأولوية عائدة إليه ، وليس كذلك بل هى عائدة إلى المراد دون المريد ، ثم هذا الإشكال لا يصح إيراده ممن يعترف بكون الله تعالى مريداً من المعتزلة .(١)

فما دام لا خالق إلا الله ، ولا مبدع إلا هو ، وأن الخلق والإبداع لجميع الحادثات لا يكون إلا عن إرادة وإختيار ، لاعن طبع واضطرار ، وكيف وإنه لو لم تتعلق إرادته بجميع الكائنات لكان كمال واجب الوجود بالنسبة إلى ما لم تتعلق به إرادته من الكائنات أنقص بالنسبة إلى حال من تعلقت به إرادته من المختارين وهو محال.(٢)

سادسًا :لقد ذهب الجاحظ والكعبى وأبو الحسين البصرى إلى أن معنى كونه تعالى مريداً للفعل ، علمه تعالى باشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة. ويسمون هذا العلم بالداعى للشىء والصارف عنه. وقد تمسكوا بقوله تعالى: " ....إنه لا يحب المعتدين" (الأعراف : ٥٥). قائلين : إن الحق تعالى غير موصوف بالإرادة ألبته. فكونه مريداً لأفعال ذاته. أى: موجوداً لها . وكونه

---

(١) الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام ، هامش ص : ٦٢.

(٢) المرجع السابق ، ص : ٦٥.

مريداً لأفعال غيره. أي : آمراً بها . ولا يجوز أن يوصف الحق تبارك وتعالى بصفة الإرادة . وعلى ذلك فهم يفسرون المحبة هنا بأنها مجرد إيصال الثواب إلى العبد . ولما كان معتزلة البصرة يثبتون صفة الإرادة لله تعالى فإنهم يفسرون المحبة هنا بإرادته عز وجل بإيصال الثواب إليه.(١)

لكن الذي ينبغي الإشارة إليه في هذا الصدد أن أفعال العباد في الميزان الشرعي هو ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة من أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء من الأعيان والأوصاف والأفعال وغيرها ، وأن مشيئته تعالى عامة شاملة لجميع الكائنات فلا يقع منها شيء إلا بتلك المشيئة وأن خلقه سبحانه وتعالى للأشياء بمشيئته إنما يكون وفقاً لما علمه منها بعلمه القديم ، ولما كتبه وقدره في اللوح المحفوظ وأن للعباد قدرة وإرادة تقع بها أفعالهم وأنهم الفاعلون حقيقة لهذه الأفعال بمحض إرادتهم واختيارهم وأنهم لهذا يستحقون عليها الجزاء إمَّا بالمدح والتوبة ، وإمَّا بالذم والعقوبة ، وأن نسبة هذه الأفعال إلى العباد فعلاً لا ينافي نسبتها إلى الله إيجاداً وخلقاً لأنه هو الخالق لجميع الأسباب التي وقعت بها.(٢)

---

(١) محمد خليل هراس : شرح العقيدة الواسطية ، ص : ٣٧-٣٨.

(٢) نفس المرجع السابق ، ص١١٢-١١٣ .

الفصل الثالث

"الإرادة الإلهية عند الأشاعرة"

الفصـــل الثالث

الإرادة الإلهية عند الأشاعرة

مفهوم الإرادة عند الأشاعرة:

ذهب الأشاعرة إلى أن صفة "الإرادة " صفة أزلية قديمة زائدة على الذات علــى ما هو شأن الصفات الحقيقية.(١)

وهى ممتنعة التبدل والزوال. وأن البارى تعـالى مريـد علـى الحقيقـة ، وليـس معنـى كونه مريداً إلا قيام الإرادة بذاته.(٢)

وما دمنا بصدد دراسة صفة الإرادة "عند الأشاعرة فإننا لابد وأن نشير إلى أبى الحسن الأشعرى (ت ٣٢٤هـ) الذى يمثل نقطة تحول هامة فى الفكر الإسلامى بعامة وعلم الكلام بخاصة ، فمن جهة أصبحت أغلبية أهل السـنة – وهـم بدورهـم يمثلـون أغلبية المسلمين – تدين بمذهبه – أو بالآحرى المذهب المنسوب إليه.(٣)

ويتوسع أبو الحسن الأشعرى فى شرح الإرادة لأنها تحدد موقفة من أهم نظرية له وأعنى بها نظرية الكسب على ما سوف نرى فى الصفحات القادمة ، فضلاً عن أن الإرادة من موضوعات الخلاف الشديد بينه وبين المعتزلة.(٤)

ونتساءل : ما مفهوم الإرادة عند الأشعرى ؟

والجـواب : الإرادة عنـد الأشـعرى صفـة ذات للـه تعـالى. وهنـا ينبغـى أن نوضـح

---

(١) فخر الدين الرازى : أساس التقديس فى علم الكلام (القاهرة : مطبعة الحلبى ، ١٣٥٤هـ) ص : ٢١٧.

(٢) مصطفى حلمى : منهج علماء الحديث والسنة فى أصول الدين .

(الإسكندرية : دار الدعوة للطبع والنشر ، ط٢، ١٩٩٢) ص ١٧٢.

(٣) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، الأشاعرة (الإسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية ، ١٩٨٢م)

جـ٢ ، ص : ٣٥.

(٤) المرجع السابق ، ص : ٤٩-٥٠.

أن صفات الذات لله تعالى هى التى يوصف بها ولا يوصف بأصندادها. وما دامت الإرادة صفة ذات لله تعالى فيستحيل أن يكون البارى تعالى موصوفاً بضد الإرادة من عجز أو جهل أو سهو لصفات الذات لأنها صفات أزلية ، وأنها صفات الله ولا يحق أن يوصف بها غيره. وإذا بطل وصف الله بضد الإرادة وثبت أنه مريد ، فإنه عز وجل لم يزل مريداً ، كذلك لابد وإن يكون مريداً لكل شيء يجوز أن يراد ، لأنه إذا كانت الإرادة من صفات الذات فقد وجب أن تكون عامة فى كل ما يراد على الحقيقة ، مثل الإرادة فى ذلك مثل العلم ، إذ لما كان العلم من صفات الذات فقد وجب عمومه فى كل ما يجوز أن يعلم على الحقيقة.

وهنا يجب أن نوضح ما دامت الإرادة مثل العلم فإنه لا يجوز أن يكون فى سلطان الله مالا يريده ولو وجدت المعاصى دون إرادته فهذه صفة الضعيف المقهور ، تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً.(١)

ولقد أوضحنا فيما تقدم أن الإرادة من أهم الموضوعات التى كان فيها الخلاف قائماً بين المعتزلة والأشاعرة. لذلك نجد أن الأشاعرة قد أثبتوا صفات لله غير التى أثبتها المعتزلة ، بمعنى أن المعتزلة يثبتون لله ثلاث صفات فقط هى : الحياة ، والقدرة ، والعلم.

بينما أثبت الأشاعرة لله سبع صفات هى : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة والسمع ، والبصر ، والكلام. هذه الصفات يثبتونها للذات الإلهية.(٢)

وهنا يجب أن نضع الأمور فى نصابها بمعنى أن المعتزلة كانوا يستخدمون العقل استخداماً فى تأويل الصفات الإلهية ، فى حين أن الأشاعرة قد أخذوا بظاهر النص وكان اعتمادهم على العقل ليس كما هو الحال عند المعتزلة.

لقد وصف الأشعرى الله بالخلق على الحقيقة ، فالبارى تعالى يخلق من العدم ، ويمكن أن يوصف الإنسان بالخلق على المجاز ، ويستند الأشاعرة فى ذلك بقوله

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، الأشاعرة ، جـ٢ ، ص ٤٩ - ٥٠ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحات .

تعالى :"تبارك الله أحسن الخالقين" ٠٠٠٠ ودلت هذه الآية على أنه يمكن أن يكون خالق غير الله. فجميع الصفات التى يشترك فيها الله مع عباده تطلق على الإنسان حقيقة وعلى الله مجازاً ، مثل السمع والبصر، والكلام. أما ما يطلق على الله حقيقة مثل "الإبداع" وهذا وارد فى قوله تعالى :"بديع السموات والأرض".

وعلى ضوء ما تقدم نلاحظ أن الأشعرى وحد بين الإرادة والعلم ، فكل ما يريده الله يعلمه ، وكل ما يعلمه يريده. كما أن علم الله لا تخفى عليه خافية فى الأرض ولا فى السماء ، وإرادة الله شاملة لكل شيء بما فى ذلك المعاصى.

ويمكن أن يفهم من كلام الأشعرى الاستدلال على ثبوت الإرادة إذا قلنا إنّ الله سبحانه وتعالى هو محدث العالم والإحداث هو الإيجاد من العدم ، ويتطلب أن يكون المحدث مختاراً ضرورة أنه قبل أن تتعلق قدرته بإيجاد موجود أن يختاره على الوجه الذى يريده من وجوه الإيجاد الممكنة .(١)

وإذن فإنّ أثر الإرادة وشأنها تخصيص الفعل الممكن ببعض ما يجوز عليه من الممكنات المتقابلة كالأوقات والمقادير والأمكنة والوجود والعدم والجهات وما إلى ذلك.

وقد عرفنا أن أثر العلم هو الإحكام والإتقان ، وأثر القدرة هو الإيجاد والترك. وهنا تثور عدة تساؤلات :

لماذا لم تكن الذات الإلهية كافية فى تخصيص الفعل ببعض ما يجوز عليه من الممكنات المتضادة؟ أى بدلاً من الإرادة ؟ أو لماذا لا تصلح القدرة للقيام بهذه المهنة؟ وهل يمكن أن يغنى العلم فى إحداث هذا الأثر عن الإرادة وغيرها؟.(٢)

إن هذه الأسئلة التى طرحناها لم نظفر بالأجوبة عنها من كلام الأشعرى نفسه. وهذا هو رأى الدكتور حسن الحوينى حيث قال : سواء أجاب عنها الأشعرى فى

---

(١) حسن محرم السيد الحوينى : قضية الصفات الإلهية وأثرها فى تشعب المذاهب والفرق (القاهرة : دار الهدى للطباعة ، ١٩٨٦م) ص : ١٥٧.

(٢) المرجع السابق ، ص : ١٥٨

كتبه لم تظفر بها على تقدير أنها أثيرت فى وقته أم لم يجب عنها أصلاً على تقدير أنها لم تطرح بين يديه. فان أصحابه من بعد قد تولوا الإجابة عن هذه التساؤلات حيث أخذ المذهب على أيديهم وبفضل جهودهم الذاتية يستكمل جوانبه وتتميز ملامحه حتى استوى على عوده.[1] والإرادة الإلهية لا حد لها ، ولا شرط لها ، ولا قيد ، فهو تعالى يفعل ما يشاء.

ولقد أوضحنا فيما تقدم عن الأشاعرة أنهم قالوا عن الإرادة الإلهية أنها صفة أزلية قديمة ، وقد تعلقت بأحداث الحوادث فى أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلى ، إذ لو كانت حادثة فى ذاته تعالى لصار محلاً للحوادث ، ولو حدثت فى غير ذاته لم يكن هو مريداً لها ، فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى . وهذه إلى إرادة أخرى ، ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية.

والذى ينبغى الإشارة إليه أن الإرادة الإلهية تمثل ركيزة هامة من ركائز القضية الأشعرية الكبرى فى إسناد الأشياء إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءً بلا واسطة. كما أن الأشاعرة يقررون من خلال تعريفهم السابق للإرادة شمول إرادته تعالى لسائر المخلوقات. فالحق سبحانه وتعالى كما يذكر الأشعرى : "خالق لكل شيء ، وجميع ما يقع فى ملكه مراد له ، فهو القائل : فعال لما يريد. فسائر أفعال البشر من طاعة أو معصية مراده للحق سبحانه وتعالى. والإرادة الإلهية عند الأشعرى عامة. فهو يريد الخير والشر الموجودين فى العالم جميعاً ، وذلك لأنه هو الخالق لكل شيء، فهو إذن لابد وأن يكون مريداً له ، وذلك لأنه لو وقع فى ملكه شيء بدون إرادته له ، فقد وقع مالا يشاء ، وهذا يستلزم إما الغفلة أو السهو فى حقه، وإما إثبات العجز له ، والكل باطل. تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً. فإذن هو مريد لكل شيء خيراً كان أم شراً.

من هنا نستطيع القول بأن الأشاعرة يقولون بالإرادة الإلهية الكاملة. أى أنه خالق لكل شيء الخير والشر على السواء. أما المعتزلة فكانوا ينظرون إلى الإرادة

---

(١) : حسن محرم الحوينى : قضية الصفات الإلهية ، ص١٥٨.

الإلهية على أنها محدودة بخلق الخير دون الشر. وهذا فى حد ذاته تحديداً للإرادة الإلهية.

من هنا نشأ الخلاف بين متكلمى الأشاعرة ومتكلمى المعتزلة كما أسلفنا فيما تقدم.

عموم تعلق الإرادة الإلهية عند الأشاعرة :

ذهب الأشاعرة إلى ما هو معتقد السلف من القول بأن إرادة الله تعالى عامة التعليق وشاملة لكل ما يجرى فى هذا الكون وما يقع فيه من خير أو شر على السواء، وذلك وفقاً لما علم الله وجوده أو عدمه من الموجودات. ويجب أن نوضح أن الأشاعرة فى هذا الصدد أمناء فى نقلهم لمذهب الأشعرى ، متصدين جميعاً لكل من خالفهم فى هذه المسألة بكل ما أتيح لهم من عمق النظرة ومن تشرب للروح الحقيقية للقرآن والسنة ومذهب السلف.(١)

ولقد استدل الأشاعرة على عموم تعلق الإرادة الإلهية بقولهم إنَّ كل حادث واقع بقدرة الله تعالى ، وذلك لأن القدرة عامة التعلق بسائر الممكنات ، وإخراج الممكن من الوجود إلى العدم وتحققه إنما هو بإرادة الله تعالى. فعلى ذلك تكون سائر الحادثات تتعلق بها إرادة الله تعالى. ويمكن أن يلخص هذا فى صورة قياس منطقى على النحو التالى :

كل حادث مقدور ، وكل مقدور مراد ، فكل حادث مراد لله سبحانه وتعالى.

ولما ظهر لنا صدق هذا الدليل ، وثبت أن إرادة الله تتعلق بكل الحوادث دل ذلك على أن الكفر والشرور والمعاصى تقع بإرادة الله تعالى.(٢)

ولقد استدل الأشاعرة على ذلك بآيات كثيرة من القرآن الكريم نذكر منها :

قال تعالى : "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد إلى السماء" (النساء : ٦٤). فهذه الآية بلفظها تدل

---

(١) حسبن الحوينى : قضية الصفات الإلهية ، مرجع سابق ، ص : ١٦٤-١٦٥.

(٢) نفس المرجع السابق : نفس الصفحات السابقة .

على أن الهداية والإضلال من الله سبحانه وتعالى. هذا وقد وقفت المعتزلة من هذه الآية السابقة موقفاً آخر فقالوا : إنها لا تفيد عموم الإرادة. كل ما هنالك أنها ذكرت أنّ الله تعالى متى أراد أن يهدى إنساناً فعل به كذا وكذا ، ومتى أراد أن يضله فعل به كذا وكذا ، وليس فيها أنه تعالى يريد ذلك أو لا يريد.(١)

كما أنه ذكر فى آية أخرى أن الحق تعالى فعل بالكافر ذلك جزاء على كفره ، وليس ابتداء.

قال تعالى : "كذلك يجعل الرجس علىٰ الذين لا يؤمنون".

وما دام الأمر كذلك فلابد من التأويل على مذهب المعتزلة. وقد ذكر فى تأويل الآية وجوها نذكر منها :

(١) أن المراد من يرد الله أن يهديه يوم القيامة إلى طريق الجنة يشرح صدره للإسلام حتى يثبت عليه ، ولا يزول عنه ، والشرح هنا يعنى : أنّ الله يفعل به ألطافاً تدعوه إلى البقاء على الإيمان والثبات عليه. وإذا كان هذا فى حق المؤمن فماذا يقول المعتزلة عن الكافر؟!

ذهب الجبائى والقاضى عبد الجبار إلى أن العبد إذ كفر وعاند ، وأراد الله تعالى أن يضله عن طريق الجنة ، فعندئذ يلقى فى صدره الضيق والحرج.

(٢) قالوا : لم لا يجوز أن يكون المراد أن من يرد الله أن يهديه للجنة يشرح صدره للإسلام فى ذلك الوقت الذى يهديه فيه إلى الجنة ، ومن يرد أن يضله عن طريق الجنة ففى ذلك الوقت يضيق صدره.

ومما يلاحظ على هذا القول السابق أن المعتزلة يثبتون إرادة حادثة.

(٣) وقال المعتزلة: إنّ فى الكلام تقديم وتأخير. فيكون المعنى من شرح صدره بالإيمان فقد أراد الله أن يهديه أى يخصه بالألطاف الداعية إلى الثبات على الإيمان ، ومن جعل صدره ضيقاً حرجاً عن الإيمان ، فقد أراد الله أن يضله

---

(١) رجب محمود الديب : فكر الامام الرازى فى الإلهيات

(القاهرة : جامعة الأزهر ، كلية أصول الدين ، رسالة دكتوراه غير منشورة) ص : ٢٤٩-٢٥٠.

عن طريق الجنة ، أو بمعنى آخر يحرمه من الألطاف الداعية إلى الثبات على الإيمان.(١)

وأما عن وجوه التأويل التى ذكرها المعتزلة ، فقد رد عليها الإمام الرازى ، فرده على التأويل الأول : أن حاصل ذلك الكلام يرجع إلى تفصيل الضيق والحرج باستيلاء الغم والحزن على قلب الكافر ، وهذا بعيد ، لأنه تعالى ميز الكافر عن المؤمن بهذا الضيق والحرج ، فلو كان المراد منه حصول الغم والحزن فى قلب الكافر ، لوجب أن يكون ما حصل فى قلب الكافر من الغموم والهموم والأحزان أزيد مما يحصل فى قلب المؤمن زيادة يعرفها كل أحد ، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك ، بل الأمر فى حزن الكافر والمؤمن على السوية ، بل الحزن والبلاء فى حق المؤمن أكثر.(٢)

ويرد الرازى على التأويل الثانى عند المعتزلة فيقول : بأن حاصل ما قالوه يرجع إلى إيضاح الواضحات. وبيان ذلك : أن كل أحد يعلم بالضرورة أن كل من هداه الله إلى الجنة بسبب الإيمان فإنه يفرح بسبب تلك الهداية وينشرح صدره للايمان.

ويرد كذلك علىالتأويل الثالث عند المعتزلة فيقول : إن هذا الوجه يقتضى تفكيك نظم الآية ، وذلك لأن الآية تقتضى أن يحصل انشراح الصدر من قبل الله أولاً ، ثم يترتب عليه حصول الهداية والإيمان.(٣)

ويمضى الإمام الرازى فى رده على تأويل المعتزلة الثالث فيقول : وأنتم عكستم القضية فجعلتم العبد يجعل نفسه أولاً منشرح الصدر ، ثم إنّ الله بعد ذلك يهديه ، بمعنى أنه يخصه بمزيد الألطاف الداعية إلى الثبات على الإيمان.

ثم يختتم الرازى حديثه عن هذه الآية بذكر حجة واقعة تتمشى مع نظم الآية

---

(١) رجب محمود الديب : فكر الإمام الرازى فى الإلهيات ، ص :٢٤٩ –٢٥٠ .

(٢) المرجع السابق : ص : ٢٥١ .

(٣) نفس المرجع السابق ، ص ٢٥٢ .

فيها قهر المعتزلة ، وهو قوله : إن فعل الإيمان يتوقف على أن يحصل فى القلب داعيته جازمة إلى فعل الايمان ، وفاعل تلك الداعية هو الله سبحانه وتعالى ، وكذلك القول فى جانب الكفر ، ولفظ الآية منطبق على هذا المعنى ، لأن تقدير الآية، فمن يرد الله أن يهديه قوى فى قلبه ما يدعوه إلى الإيمان ، ومن يرد أن يضله ألقى فى قلبه ما يصرفه عن الإيمان ، ويدعوه إلى الكفر ، وقد ثبت بالبرهان العقلى أن الأمر يحب أن يكون كذلك. وعلى هذا التقدير فجميع ما ذكرتموه من السؤالات ساقط! وعلى هذا يحمل قوله تعالى : "وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك إن هم إلا يخرصون" (الزخرف : ٢٠).

ومن الآيات التى استدل بها الأشاعرة والتى تفيد عموم إرادته قوله تعالى : "فلو شاء لهداكم أجمعين" (الأنعام : ١٤٩). فإن كلمة "لو" فى اللغة تفيد انتقاء الشيء لانتقاء غيره. وهذا يدل على أنه تعالى ما شاء الله أن يهديهم ، وما هداهم أيضاً[1]

ومن الآيات التى تثبت عموم إرادته تعالى عند الأشاعرة قوله تعالى : "وما يكون لنا أن نعود فيها إلاَّ أن يشاء الله ٠٠٠" (الأعراف : ٨٩). حيث تمسك الأشاعرة بهذه الآية فى قولهم بأن الحق تعالى قد يشاء الكفر ، ووجه استدلالهم بها من وجهين :

الأول : قوله تعالى : "إن عدنا فى ملتكم بعد إذ نجانا الله منها" يدل على أن المنجى من الكفر هو الله تعالى ، ولو كان الإيمان من خلق العبد ، لكانت النجاة من الكفر تحصل للإنسان من نفسه لا من الله تعالى.

وهذا يخالف ما نصت عليه الآية من قوله تعالى : "بعد إذ نجانا الله منها".

(٤) الثانى : أن معنى الآية أنه ليس لنا أن نعود إلى ملتكم إلى أن يشاء الله أن يعيدنا تلك الملة ، ولما كانت تلك الملة كفراً ، كان هذا تجويز من شعيب عليه السلام يعيدكم إلى ملة الكفر. ومن الآيات التى استدل بها الأشاعرة على عموم إرادته قوله تعالى:"من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون" (الأعراف : ١٧٨)

---

(١) رجب محمود الديب : فكر الإمام الرازى فى الإلهيات ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، ص : ٢٥٣.

فهذه الآية تصريح بأن الهداية والضلال من الله سبحانه وتعالى.[١]

ولما كان الأمر كذلك نجد المعتزلة قد اضطرب موقفهم هنا فأخذوا يأولون كعادتهم إلا أنهم هنا لم يتفقوا على تأويل معين ، بل نجد أبو على الجبائى والقاضى عبد الجبار يذهبان إلى أن المراد من الآية من يهد الله إلى الجنة والثواب فى الآخرة، فهو المهتدي فى الدنيا السالك طريق الرشد فيما كلف ، فبين الحق سبحانه وتعالى أنه لا يهدى إلى الثواب فى الآخرة إلا من كان هذا وصفه.

ومن الآيات التى تفيد عموم إرادته تعالى عند الأشاعرة قوله تعالى : "إنَّما يريد الله ليعذبهم بها فى الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون" (التوبة : ٥٥). فإنَّ هذه الآية حسبما يرى الأشاعرة تثبت أن كل ما في الوجود مراد لله تعالى ، وذلك لأن معناها أن الله تعالى قد أراد إزهاق أنفسهم مع الكفر. ومن أراد ذلك فقد أراد الكفر. فاللام هنا على هذا التفسير هى لام الفرض. إلا أن المعتزلة تبعاً لمذهبهم يحاولون أن يجدوا مخراجاً لهم فيقولون : إنَّ هذا لا يقتضى كونه تعالى يريد الكفر فإنَّ اللام هنا ليست لام الفرض بل هى لام العاقبة.[٢]

ومن الآيات التى استدل بها الأشاعرة فى إثبات مذهبهم فى عموم الإرادة الإلهية قوله تعالى : "كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون" (يونس:٣٣).

حيث إن هذه الآية أخبرت خبراً جازما أنهم لا يؤمنون ، فلو آمنو لكان هذا الخبر إما أن يبقى صادقاً أو يزول ، فإن كان الأول لزم الجهل ، كما أنه يستحيل بقاء الخبر بأنهم لا يؤمنون صادقاً مع وجود الإيمان منهم والجهل محال فى حقه سبحانه وتعالى.

وإن كان الثانى فهو باطل كذلك ، لأنه تعالى أخبر بأنهم لا يؤمنون ، فلو وقع منهم الإيمان لأدى ذلك إلى انقلاب الحقائق ، أى انقلاب خبره سبحانه وتعالى كذباً وهو

---

(١) رجب محمود الديب : فكر الامام الرازى فى الإلهيات ، ص : ٢٥٦.

(٢) المرجع السابق ، ص : ٢٥٦-٢٥٧.

محال. تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً. فثبت أن صدور الإيمان من هؤلاء محال ، والمحال لا يراد. فثبت أنه تعالى ما أراد منهم الإيمان ، وأراد منهم الكفر.

كما استدل الأشاعرة على رأيهم بقوله تعالى : "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا" (يونس : ٩٩). فإن كلمة "لو" تفيد انتقاء الشيء لانتقاء غيره ، ولما كان الأمر كذلك فإنّ قوله تعالى "ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً" تقتضى أنه ما حصلت تلك المشيئة ، وما حصل إيمان أهل الأرض بالكلية ، فدل هذا على أنه تعالى ما أراد منهم إيمان الكل.

وكذلك قال المعتزلة : إنّ المراد هنا مشيئة الإلجاء ، أى لو شاء الله أن يلجأهم إلى الإيمان لقدر عليه ويصح ذلك منه ، وإنما لم يفعل ذلك لأن الإيمان الصادر من العبد على وجه الإلجاء لا ينفعه ولا يفيده.(١)

ومن الآيات التى يستدل بها على صحة مذهب الأشاعرة قوله تعالى : "فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاء" (إبراهيم : ٤). حيث صرحت هذه الآية بأن الاضلال والهداية من الله.

ومن الآيات التى تفيد عموم إرادته عند الأشاعرة قوله تعالى : "قال رب بما أغويتنى لأزينن لهم فى الأرض ولأغوينهم أجمعين" (الحجر:٣٩). فهذه الآية قد استدل بها الأشاعرة على أن الحق تعالى يريد الخير والشر كما يريد خلق الكفر فى الكافر ويبعده عن الدين ، وذكر فى الإستدلال بها وجوها :

(١) أنّ إبليس قد استمهل من الله سبحانه وتعالى البقاء إلى يوم القيامة ، مع تصريحه بسبب هذا المطلب ، وهو إغواء بنى آدم واضلالهم ، وقد أجاب الله هذا المطلب ، فلو لم يرد الله هذا الاضلال والكفر لما أجابه إلى مطلوبه.

---

(١) رجب محمود الديب : فكر الإمام الرازى فى الإلهيات ، ص : ٢٥٨-٢٦٠.

وانظر : ابراهيم البيجورى : شرح البيجورى على الجوهرة (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧) ص:١٢٩

(٢) أنه تعالى لم أعلم الشيطان بأنه يموت على الكفر وأنه ملعون إلى يوم القيامة، كان ذلك إغواء له بالكفر والقبح.

(٣) أنَّ الشيطان صرح بأن الله تعالى أغواه فقال : "رب بما أغويتني" وذلك تصريح بأن الله تعالى أغواه.

ومن الآيات القرآنية التي يستدل بها الإمام الرازي على رأي الأشاعرة قوله تعالى: "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً. وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيراً بصيراً" (الإسراء : ١٦ ، ١٧).(١)

والجدير بالذكر أن الإمام الرازي عندما يستدل بهذه الآية نجده يذكر فيها ثلاثة وجوه على النحو التالي :

الوجه الأول : أن ظاهرة الآية يدل على أنه تعالى أراد إيصال الضرر إليهم ابتداء ، ثم توصل إلى إهلاكهم بهذا الطريق.

الوجه الثاني : أن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنَّما خص المترفين بذلك الأمر ، لعلمه بأنهم يفسقون ، وذلك يدل على أنه تعالى أراد منهم الفسق.

الوجه الثالث : أنه تعالى قال : "فحق عليها القول بالتعذيب والكفر ، وحق عليها القول بذلك امتنع صدور الإيمان منهم ، لأن ذلك يستلزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذباً ، وذلك محال ، والمفضي إلى المحال محال.(٢)

وبهذه الوجوه ذهب الأشاعرة إلى أن في الآية دلالة على عموم إرادته تعالى. بينما ذهب المعتزلة إلى أن الآية لا تشهد لهم. حيث ذهب الكعبي إلى أن سائر الآيات دلت على أنه تعالى لا يبتدىء بالتعذيب والاهلاك لقوله تعالى : "إنَّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" وقوله تعالى : "وما كنا مهلكي القرى ... فهذه الايات تدل على أنه تعالى لا يبتدى بالإضرار.

---

(١) رجب محمود الديب : فكر الإمام الرازي في الإلهيات ، مرجع سابق ، ص :٢٦٢

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة

وذهب الجبائى إلى أن المراد من الإرادة هنا قرب تلك الحالة. فكان التقدير وإذا قرب وقت إهلاك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها.[١]

ومما يستدل به على عموم إرادته تعالى عند الأشاعرة قول الحق : "ولقد صرفنا فى هذا القرآن ليذكروا وما يزيدهم إلا نفوراً" (الإسراء : ٤١) حيث إن هذه الآية تفيد أن الله تعالى لم يرد الإيمان من الكافر، فهو سبحانه يعلم أن تصريف القرآن ما يزيدهم إلا نفوراً ، وعلى ذلك لو أراد منهم الإيمان لما أنزل عليهم ما يزيدهم إلا نفوراً. فلما أخبر الحق سبحانه وتعالى فى هذه الآية أنّ القرآن ما يزيد الكافرين إلاّ نفوراً. علمنا أنه سبحانه ما أراد منهم الإيمان.[٢]

كما استدل الأشاعرة على عموم إرادة الحق سبحانه وتعالى بآيات كثيرة من القرآن الكريم غير هذه الآيات التى عرضناها وذلك من خلال تفسيرهم لهذه الآيات القرآنية.

وبعد استعراضنا السابق لآراء الأشاعرة فى عموم إرادة الله سبحانه وتعالى من خلال هذه التفسيرات فقد بات من الواضح لدينا أن الفكر الأشعرى اتفق فى القول بعموم تعلق الإرادة الإلهية. وأنه تعالى يريد الخير والشر ، والإيمان والكفر ، والمعصية والطاعة.[٣]

ولقد ذكرنا فى موقف سابق عند دراستنا للمذهب الاعتزالى عندما تحدثنا فى عموم تعلق الإرادة الإلهية عند المعتزلة حيث إنهم يرون أن الحق تعالى لا يريد الشر والكفر. ولاشك أن هناك اختلاف بين المعتزلة والأشاعرة فى هذا الصدد وذلك لأن الأشاعرة فى قولهم بعموم تعلق الإرادة الإلهية أنهم أثبتوا الإرادة المطلقة للخالق

---

(١) رجب محمود الديب : فكر الإمام الرازى فى الإلهيات ، ص : ٢٦٢.

(٢) المرجع السابق ، ص : ٢٦٣.

(٣) حسن الحوينى : قضية الصفات الإلهية ، مرجع سابق ، ص : ١٩٧.

سبحانه وتعالى وهيمنته وسلطانه. على ملكه ، فلا يجرى فى ملكه تعالى شىء ليس فى متناول إرادته.

وإذا كانت الإرادة المطلقة لا تتعلق بالمراد إلا من حيث هو وجود وفاعلية ، فإنَّه يمكن القول أن الخالق لا يصدر عنه إلا الخير لهذا العالم. فالوجود من حيث هو وجود خير وإنعام أما من حيث ما يخلعة الإنسان عليه من الأوجه والصفات لابد وأن يستجيب بنزعات المادة التى هى أحد عنصريه.

أقول : الفعل من حيث هذه الحيثية والوجود على هذا الوجه يمكن أن يكون شراً كما يمكن أن يكون خيراً ••• وعلى كل حال فهذا كسب الإنسان ولا صلة للقدرة الإلهية.(١)

وسوف نوضح ذلك إن شاء الله تعالى فى صفحات أخرى قادمة بشىء من التفصيل عند حديثنا عن نظرية الكسب عند الأشاعرة.

نظرية الكسب عند الأشاعرة :

فى البداية يجب علينا أن نطرح السؤال التالى : ما حقيقة الفعل الانسانى؟ ويتبع هذا البحث فيم إذا كان الانسان مسيراً أم مخيراً فى أفعاله؟ واذا كان مسيراً فكيف نفسر التكليف الشرعى أى نحمله تبعة أعماله ونرتب له الجزاء عليها إمَّا ثواباً وإمَّا عقاباً؟!

والجواب على هذه التساؤلات المتقدمة نجد أن الأشاعرة رفضوا موقف الجبرية القائلين بأن الله خالق أفعال العباد ، وكذلك رفضوا قول المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم ، لأنهم نسبوا الخلق إلى من لا يعلم حقيقة ما يخلق من الحركات ، فالإنسان لا يعلم بدقائق حركة يده المتقنة ، ولهذا فهو ليس فاعلها ، بل أن لها فاعلاً لها

---

(١) حسن الحوينى : قضية الصفات الالهية ، مرجع سابق ، ص : ١٦٨.

محكماً متقناً هو الله.(١)

والحق في نظرهم أن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده ، فلا يستقل أي من الطرفين بها وحده. ولما كان الله سبحانه وتعالى لا يحتاج إلى معين في أفعاله الخاصة فيبقى أن العبد هو المحتاج إلى عون الله في أفعاله ، ومن ثم فإنَّ الفعل ينسب إلى فاعلين هما : الله والعبد. ولكي يوضح الأشاعرة نصيب كل منهما في "الفعل" قسموا الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه أو اعتبارات عقلية :

(١) إتقان الفعل وإحكامه (٢) القدرة على تنفيذه ، أي الإستطاعة

(٣) الإرادة التي تختار واحداً من الممكنات فالله سبحانه وتعالى له إتقان الفعل ، ثم له الاستطاعة ، إذ القدرة على تنفيذ الفعل شيء خارج عن ذات الإنسان لأنها قد تفارقه أحياناً فيعجز عن الفعل ، ثم إنَّه لو كانت هذه القدرة من خلق الله والعبد معاً لجاز اجتماع مؤثرين في أثر واحد وهذا محال. أما الإرادة التي يخصص بها الفعل ببعض الجائزات دون البعض. أي التي تختار واحداً من عدة ممكنات فهي للعبد.(٢) وقد سمى الأشاعرة عمل الله ، أي إتقان الفعل والاستطاعة خلقاً وايجاداً واختراعاً، أما عمل العبد ، أي الإرادة فقد سموه "كسباً".(٣)

قال تعالى : "كل امرىء بما كسب رهين" (الطور : ٢١). فالله سبحانه وتعالى يخلق في العبد الفعل والاستطاعة ، والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد فيوجهه إما إلى فعل الخير أو إلى فعل الشر ، فيكتسب بذلك إمَّا ثواباً وإمَّا عقاباً. وهكذا يكون للكليف الشرعي معنى ، بحيث يتحمل الإنسان تبعة أعماله من حيث إنَّ له حرية الاختيار.

---

(١) محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (الإسكندرية ك دار المعرفة الجامعية ، ط ٤ ١٩٨٠م) ص : ٣١٨.

(٢) المرجع السابق ، ص : ٣١٩ .

(٣) ابن تيمية : الإرادة والأمر ، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (القاهرة : المطبعة الشرفية ، ط١ ، ١٣٢٣هـ) جـ١ ، ص : ٣٥٢-٣٥٣.

ولكن الأشاعرة فى مذهبهم هذا نجد أنهم يهدمون هذه الحرية بقولهم : إنّ الله تعالى يتدخل باستمرار فى كل فعل من أفعال العباد وفى كل حركة من حركاتهم تدخلاً مباشراً بحيث لا يمكن أن يوجد أى سند ميتافيزيقى أو طبيعى للحرية الإنسانية ، وتبقى على ما يلوح شهادة الوجدان وهم لا يعولون عليها كثيراً فى تبرير حرية الاخيار.[1]

واذا أردنا أن نستعرض قول الجبرية فى هذا الصدد وكذلك قول المعتزلة فإننا نجد أن الجبرية يقولون بعدم قدره العبد على إحداث الفعل والكسب ، ويقول المعتزلة بقدره العبد على الإحداث والكسب معاً ، بينما نرى الأشاعرة ينكرون قدرة العبد على الإحداث ويسلمون بقدرته على الكسب فقط. وهذا ما أوضحناه فى ماضى قولنا.

وربما اعتبر البعض موقفهم هذا توسطاً بين الطرفين ، ولكن الواقع أن مذهب الأشاعرة فى الكسب يرتد فى النهاية إلى مذهب القائلين بخلق الله لأفعال العباد إذا ما ربطنا بين موقف الأشاعرة فى حدوث العالم والخلق المتجدد ، وبين موقفهم المفسر للفعل الإنسانى. فعلى ضوء هذا الربط بين الموقفين تسقط دعواهم على حرية الفعل الإنسانى ويتعذر تبريره على أى وجه. وهذا هو رأى الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان.[2]

وقد نشأت أمثال هذه الصعوبات فى مذهب الأشاعرة من محاولتهم إتخاذ موقف توسط مصطنع متعسف بين طرفين يصعب التقاؤهما فى كثير من المسائل.

ويستند موقف الأشاعرة من أفعال الإنسان إلى قضية أساسية هى : "ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن". ولا شك أن هذه العبارة قالها أبو الحسن الأشعرى ونسبها إلى إجماع المسلمين. وهذه العبارة جعلت الأشعرى ينظر إلى مشكلة الجبر

---

(١) محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، مرجع سابق ، ص : ٣١٩ - ٣٢٠ .

(٢) نفس المرجع السابق ، نفس الصفحات

والاختيار من زاوية المشيئة الإلهية لا من زاوية التكليف والجزاء.(١)

والجدير بالذكر أن عبارة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن قد صححها ابن الوزير فى انتقاده لموقف الأشاعرة من الإرادة. فالذى ورد فى القرآن الكريم لو شاء الله وليس ما شاء الله.

وهنا فرق كبير بين التعبيرين من حيث الإعراب ومن حيث المعنى. فعبارة ما شاء الله كان تفيد التقرير الذى يريده أبو الحسن الأشعرى. أما لو شاء الله كان. فإن لو حرف امتناع تفيد أن القضية التى بعدها لم تقع. وهذا وارد فى قوله تعالى : "لو شاء الله لهدى الناس جميعاً".

ولقد هاجم الأشعرى موقف المعتزلة من المشكلة بقوله : إنكم زعمتم أنه قد كان فى سلطان الله عز وجل الكفر وهو لا يريده ، وأراد أن يؤمن الخلق أجمعين فلم يؤمنوا ، فقد وجب على قولكم هذا أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن ، وأكثر ما شاء الله أن يكون كان. لأن الكفر الذى كان - وهو لا يشاء عندكم - اكثر من الإيمان الذى كان وهو يشاء.(٢)

ويتابع الأشعرى هجومه للمعتزلة فيقول : ولقد ذهبتم إلى أنه لا يريد السفه إلا سفيه ، فلو أراد الله أن يقع فى العالم من شر لكان سبحانه وتعالى سفيهاً. ولكن كما أن الله تعالى يريد الطاعة من غيره ولايسمى مطيعا ، فكذلك السفه ولايسمى سفيهاً. تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً.(٣)

وإذا كان الله كما وصف نفسه "فعال لما يريد" ووقع فى ملكه مالا يريده ، لكان ذلك عن سهو وغفلة وهو محال عليه ، إذ هما لا يتفقان وصفه العلم التى يتصف بها البارى تعالى. فما دام الحق تعالى قد خلق الكفر والمعاصى فهو لابد مريد لها ، لأنه

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، الأشاعرة ، جـ٢ ، ص : ٦٢ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحات .

(٣) نفس المرجع السابق ، نفس الصفحات .

لا يجوز أن يخلق مالا يريد. وإرادة الله كعلمه ، وكما أنه يعلم جميع المعلومات فلا يجوز أن يحدث فى الكون مالا يعلمه. وكذلك لا يجوز أن يقع شىء على غير إرادته حتى لا ينسب إليه تعالى السهو والغفلة ، أو أن يوصف بالعجز والضعف. فكما لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، كذلك لا يخرج عن قدرته شىء. فالله مريد لكل ما هو واقع فى العالم خيراً أو شراً.

ويترتب على ذلك فى ضوء ما أسلفنا أن الأشعرى التزم بموقفه المعارض للمعتزلة فى حرية الإرادة. كذلك لم يوافق الأشعرى الجبرية فى قولهم الجبر ، ولم يناصرهم فى ذلك الموقف.

من هنا نجد أن الأشعرى قد فرق بين الأفعال : الأفعال الاضطرارية ، والأفعال الاختيارية .

الأولى ، تقع من العباد وقد عجزو عن ردها. **والثانية** ، يقدر عليها العباد غير أنها مسبوقة بإرادة الله حدوثها واختيارها. وبهذه المقدرة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله ، فالفعل المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، فإذا أراد العبد الفعل وتجرد له – أى لم يشغل نفسه بفعل سواه – خلق الله له فى هذه اللحظة قدرة على الفعل مكتسبة من العبد مخلوقة من الرب ، فيكون الفعل خلقاً وإبداعاً وإحداثاً من الله ، وكسباً من العبد لقدرته التى خلقها الله له وقت الفعل.

فالحركتان الاضطرارية والاختيارية وقعتا من جهة الله خلقاً ، وهما يفترقان فى باب الضرورة والكسب ولكنهما يستويان فى باب الخلق ، وإذا كان الله قد خلق فينا القدرة على الفعل فهو على هذه القدرة أقدر كما أنه خلق فينا القدرة على العلم فهو به أعلم ، وحركتا الاضطرار والاختيار موقوفتان على اختياره تعالى ، فإن اختارهما كانتا ، وإن لم يخترهما لم يكونا.(١)

وهنا نقدم اعتراض المعتزلة على ذلك بقولهم : " ... إنَّه إذا كان الحكم فى الحركتين واحد ، وتتوقف الحركتان على إرادته تعالى ، فلماذا اختلفت التسمية"؟

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، الأشاعرة ، جـ ٢ ، ص : ٦٢ .

ويرد الأشعرى على ذلك بقوله : "ليس من الضرورى أن تنسب إلى الله الأفعال التى يخلقها لغيره ، فهو يخلق الحركة ولا يسمى متحركاً ، لأنه خلقها حركة لغيره، وإنما يسمى العبد متحركاً ، كذلك يخلق الله أفعال العباد ويكون الأخير مكتسباً لها.(١)

وليس أدل على أنّ الأفعال مخلوقة لله ، وأنّ الله هو الفاعل الحقيقى لها، وما الإنسان إلا مكتسباً من أنه لو كان الإنسان هو الفاعل حقاً لأتت على نحو ما يشتهيه ويقصد. فمثلاً يريد الكافر أن يكون كفره حسناً صواباً ، ويريد المؤمن ألاّ يكون فى إيمانه مجهداً. ولكن الأمور لا تسير على ما يشتهى المؤمن ويقصد الكافر. ولما كان الفعل لا يحدث حقيقة إلاّ من محدث أحدثه قاصداً إليه فقد وجب أن يكون محدث الفعل هو الله رب العالمين . وهكذا يؤدى قول الأشعرى إلى أنّ الله هو الذى قضى المعاصى وقدرها بأن خلقها وكتبها وأخبرعن كونها فيكون كفر الكافر بقضاء الله وقدره ولم يحدث الكافر لنفسه الكفر، ولكن الأشعرى يتراجع عن مذهب الجبر المحض وإن أدى مذهبه إلى ذلك فيذهب إلى أنه لا يصح أن يقال إن الله رضى للكافرين بالكفر لأن الله سبحانه وتعالى نهانا عنه ، وإنما نطلق القول فنقول بالرضا بقضاء الله وقدره.(٢)

وهنا يتضح موقف الأشعرى بالرد على سؤالين :

<u>الأول :</u> هل الاستطاعة تسبق الفعل أم تصاحبه؟

<u>الثانى :</u> هل تكون القدرة قدرة على الفعل وضده ، أم قدره على الفعل فقط؟

والجواب على السؤال الأول وهو الاستطاعة هل هى قبل الفعل أم تصاحبه فإننا نجد الأشعرى يقول عنها أنها مصاحبة للفعل لأنها عنده عرض ، لا يبقى زمانين ، ومن ثم فإنّ الله يخلق الاستطاعة فى العبد عند قيامه بالفعل. ولكن أليست الاستطاعة راجعة إلى أحوال الإنسان من صحة البنية وسلامة الجوارح اللازمة لأداء الفعل،

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، الأشاعرة ، ص : ٦٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص : ٦٤

وهذه ملازمة للإنسان قبل الفعل وعنده؟!

والجدير بالذكر أن الأشعرى لا يشترط هذه الأحوال وإنما يقترن وجود الفعل بوجود الاستطاعة.

أما الجواب عن السؤال الثانى فإننا نجد الأشعرى ينفى أن تكون القدرة على الشيء وضده ، لأن من شروط القدرة الحادثة وقت الفعل أن يلزم وجودها وجود مقدورها ، وذلك لأنه لو قدر الإنسان على الشيء وضده لكان معنى ذلك فى رأيه أنه يجب وجودهما معاً فى وقت واحد ، وبذلك يكون الإنسان مطيعاً عاصياً فى آن واحد.(١)

ونستدل على ذلك بحديث إبراهيم عليه السلام مع قومه فإنه يحتج عليهم بأن الله سبحانه وتعالى خلقهم وخلق الحجارة التى عملوا منها الأصنام. ولو كانت الآية تعنى أن الله خلقهم وخلق أعمالهم لكانت عذراً لهم حين يعبدون الأصنام ولكانت حجة لهم لا عليهم.

وها هنا يقوم سؤال موجهاً إلى الأشاعرة يقال فيه : لماذا لا ينسحب الفعل صراحة إلى الله بعد ذلك ما دام هو الخالق الفاعل المحدث له؟

ويرد الأشعرى على ذلك بقوله : إن الفعل المكتسب لا يسند إلى الله مع أنه خالق له، إذ لا يضاف إلى الموجد ما يضاف إلى المكتسب . فالعبد كاتب ، أو قائم، أو قاعد،مع أن الله خلق له ذلك وأراده ، لأن الله يريد الفعل خلقاً ، ويريده العبد كسباً ، فجهتا الإرادة مستقلتان ، ومن ثم جاز اجتماعهما جميعا على غرار واحد من غير تعارض.

ويستدل الأشعرى على خلق الله لأفعال الإنسان بقوله تعالى : "والله خلقكم وما تعملون" (الصافات : ٩٦). ولكننا نجد فى ذلك خروجا بالآية عن معناها فآيات القرآن الكريم تفسر فى ضوء ما قبلها وما بعدها ، والآية التى قبلها توضح استنكار من إبراهيم عليه السلام لعبادة قومه الأوثان.

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، الأشاعرة ، ص : ٦٤.

فقوله تعالى : "أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون" أى أن الله خلقكم وخلق ما تنحتون من الحجارة.

وكان الأولى بالأشعرى أن يستدل بالآيات القرآنية الذى ذكر فيها لفظ الكسب ، وهذا رأى الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحى.(١)

ولنستعرض هنا بعض هذه الآيات لنستدل منها إذا كانت تتسق مع مفهوم الكسب فى نظريته أم لا ؟ هل هى تشير إلى تأكيد خلق الله لأفعال الإنسان أم إلى مسئولية الإنسان عن أفعاله ومحاسبته عليها؟ فإن كانت الأولى كان معنى ذلك اتساق نظريته مع مفهوم القرآن للكسب وإن كانت الثانية فمعناه أنه التمس لفظاً فى القرآن وجعله علماً على نظريته بعد أن وضعه فى غير موضعه.(٢)

قال تعالى : "بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار" (البقرة: ٨١).

وقال تعالى: "ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم" (البقرة : ١٤١). وقال تعالى : "أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب" (البقرة : ٢٠٢). وقال تعالى : "ثم توفى كل نفس ما كسبت وهو لا يظلمون" (البقرة : ٢٨٦). وقال تعالى : "ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه" (النساء : ١١١). وقال تعالى : "إن الذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون" (الأنعام : ١٢). وقال تعالى : "فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون" (الأعراف : ٣٩ ، ٩٦). وقال تعالى : "ليجزى الله كل نفس ما كسبت" (إبراهيم : ٥١). وقال تعالى : "ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس" (الروم : ٤١). وقال تعالى : "وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم" (الشورى: ٢٠). وقال تعالى : "فأصابهم سيئات ما كسبوا" (الزمر : ٥١). وقال تعالى: "كل امرىء بما كسب رهين" (الطور : ٢١). وقال تعالى : "ما أغنى عنه ماله وما كسب" (المسد : ٢).

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، الأشاعرة ، جـ ٢ ، ص : ٦٤.

(٢) المرجع السابق ، ص : ٦٥.

هذه الآيات كلها تؤكد جانب نسبة الفعل إلى الإنسان ، ومن ثم مسئوليته عنه، ومحاسبته على ما كسب أو اكتسب أو فعل. ليس غريباً إذن أن لا يلجأ الأشعرى إلى الاستشهاد بآية منها لأنه لا يتسق مفهومها مع ما يعنيه من نظريته فى الكسب.

والواقع أن الأشعرى فى موقفه من مشكلة الجبر والاختيار لم يتخذ فيها موقفاً واضحاً وإنما اهتم بمعارضة المعتزلة وتفنيد آرائهم فى حرية الإرادة ، ومن ثم فإنّ نظريته قد لقيت معارضة لا من المعتزلة فحسب ، بل من دوائر أهل السنة ، ومن المعاصرين له من ممثلى المواقف المعتدلة بين العقل والنقل مثل أبى جعفر الطحاوى ، وأبى منصور الماتريدى ، وعدل فيها خلفاؤه من الأشاعرة ، ولم يوافق عليها الرازى واعتبرها صورة مقنعة من الجبر ، كذلك انتقدها ابن تيمية ، ولو أنه بعد أن قال باستقلال الإرادتين ، إرادة الله وإرادة الإنسان. أكد الإرادة الثانية من أجل التكليف والحساب ، كما أكد الإرادة الأولى من حيث الخلق والمشيئة لأمكن أن تكون نظريته أكثر اعتدالاً وأبعد عن الميل إلى القائلين بالجبر وأقرب إلى أن تكون وسطاً بين الجبر والاختيار*.

ولذلك كان رأى الأشاعرة – على العكس من المعتزلة – أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى ، والله سبحانه وتعالى يخلق أفعال العباد كلها خيراً كانت أو شراً.

فالعبد فى رأيهم بجميع أفعاله مخلوق لله تعالى ، يدل على ذلك قوله تعالى: "والله خلقكم وما تعملون" (الصافات : ٩٧). وهذا دليل على أن الحق تعالى خلق أنفسنا وأعمالنا.

وقد رأى الأشاعرة – فى معرض التدليل على رأيهم – أنه إذا قيل إنّ العبد خالق لعمله ، فإن ذلك يؤدى إلى أن يكون هناك خالقان ، ومن ادعى ذلك فقد دعى الشرك مع الله فى الخالقية ، ومن ادعى الشرك مع الله فى الخالقية يكفر ، يدل على ذلك قوله تعالى : "وخلق كل شيء فقدره تقديراً" (الفرقان : ٢).

---

* لقد أفاض الأستاذ الدكتور/ أحمد محمود صبحى فى الحديث عن نظرية الكسب عند الأشاعرة فمن أراد أن يقف عليها فليراجعها فى كتابه : "علم الكلام ، الأشاعرة ، الجزء الثانى". طبعة ١٩٨٢م.

وكذلك قوله تعالى : "الله خالق كل شيء" (الزمر : ٦٢) وفعل العبد شيء[١].

ولقد أثبتنا في موقف سابق أن الأشاعرة يثبتون للإنسان استطاعة تحدث من الله سبحانه وتعالى للعبد وتكون مقارنة للفعل ، لا مقدمة على الفعل ، ولا متأخرة عنه ، وهذا يعنى عندهم أنَّ الإنسان مستطيع بفعل نفسه وقت الفعل باستطاعة الله تعالى إياه ، وبقوته وتوفيقه ، فالإنسان عندهم إذن مخير مستطاع. ولذلك فإنَّ الله سبحانه وتعالى إذا وجد من الإنسان الجهد والقصد والنية والاكتساب في المعصية أجرى خذلانه له لنيته وقصده ، وبذلك يستحق العقوبة على فعل نفسه ، أما إذا وجد الله الإنسان ممتثلاً للطاعة قاصداً إليها ، مجتهداً في سبيلها ، فإنه في هذه الحالة يجرى عونه وتوفيقه مع فعل هذا الإنسان ، فيستحق بذلك الثواب[٢].

ويجب أن ننبه في هذا الصدد أن الأشاعرة لا يقولون بأن الله تعالى يجبر العباد على المعصية ، ثم يعذبهم ، كما يقول الجبرية الخالصة ، إذ لو كان الأمر كذلك لكان ظلماً من الله وجوراً ، والله منزه عن الظلم والجور وكذلك يختلف عن رأى المعتزلة كما سبق فيما قدمناه عن هذه الدراسة .

لذلك جاء رأى الأشاعرة بصدد مشكلة الجبر والاختيار وسطاً بين طرفين هما الجبرية والمعتزلة. وقد قالوا : إنَّ الله سبحانه وتعالى خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها ، وإنه خالق أكساب العباد ولا خالق غير الله[٣].

من هنا نستطيع أن نوضح موقف الأشاعرة إزاء بعض الفرق الإسلامية الأخرى بصدد هذه المسألة فهم في قولهم السابق أنهم يخالفون قول من زعم من القدرية إنَّ الله تعالى لم يخلق شيئاً من أكساب العباد ، وخلاف قول الجهمية إن

---

(١) أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته (القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٩) ص : ١٤٨.

(٢) المرجع السابق ، ص : ١٤٩.

(٣) نفس المرجع السابق ، ص: ١٥٠ .

العباد غير مكتسبين ولا قادرين على اكسابهم. فمن زعم أنَّ العباد خالقون لأكسابهم فهو قدرى مشرك بربه لدعواه أن العباد يخلقون مثل خلق الله من الأعراض التى هى الحركات والسكون. وقد قال الله عز وجل فى ذم أصحاب هذا القول :

"أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ، قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار" (الرعد : ١٦). ومن زعم أن العبد لا استطاعة له على الكسب ، وليس هو بفاعل ولا مكتسب فهو جبرى. ومن قال إن العبد مكتسب لعمله ، والله سبحانه خالق لكسبه ، فهو سنّى معتدل منزه عن الجبر والقدر.

مما سبق يتبين لنا أن الأشاعرة يؤمنون بأن الله خالق أفعال الإنسان ، وهم بذلك يخالفون المعتزلة فى أنَّ الإنسان خالق لها ، وهم لا يؤمنون فى نفس الوقت بما قال به الجبرية من أنَّ الإنسان لا قدرة له أصلاً ، وإنما هم يرون أنَّ الإنسان مكتسب لفعله ، والله سبحانه خالق لكسبه.

كما يمكن أن يقال عن نظرية الكسب عند الأشاعرة بصدد أفعال العباد أنها مخلوقة لله سبحانه وتعالى وللعبد فيها كسب فليس مجبوراً فى جميع أحواله وجميع أفعاله ولا خالقاً لها. واستدلوا على مذهبهم بأدلة عقلية وأخرى نقلية نوردها على الوجه التالى :

الأدلة العقلية :

(١) فعل العبد ممكن ، وكل ممكن مقدور لله تعالى. إذن فعل العبد مقدور لله تعالى.

(٢) لو كان العبد موجداً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها لكنه غير عالم بالتفصيل. إذن هو غير موجد لها[1].

الأدلة النقلية :

لقد ذكرنا فى معرض حديثنا السابق عن نظرية الكسب عند الأشاعرة كثير من الآيات القرآنية التى استخدمها الأشاعرة والتى توضح برهانهم على هذه النظرية.

---

(١) عبد السلام محمد عبده : علم التوحيد فى ثوب جديد ، ص : ٢٢٧-٢٢٨.

لكن هناك من يعترض على مذهب الأشاعرة بهذين الاعتراضين :

الاعتراض الأول :

من حجة العبد أن يقول لله لم تعذبنى والكل فعلك ويرد على هذا الاعتراض بأن الله سبحانه وتعالى لا يتوجه عليه بالسؤال من غيره. قال تعالى : "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون". وكيف يكون للعبد حجة ولله الحجة البالغة فلا يسعنا إلا التسليم المحض فى أنّ الفعل كله لله.

الاعتراض الثانى :

قام البرهان على وجوب استقلالية الحق سبحانه وتعالى بالأفعال ففى إثبات الكسب للعبد تجويز بدخول المقدور الواحد تحت قدرتين مع أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين.

ويرد على هذا الاعتراض ، بأنه ثبت بالبرهان أنّ الخالق هو الله كما ثبت بالضرورة أن لقدرة العبد مدخلاً فى بعض الأفعال كحركة البطن دون البعض الآخر كحركة الارتعاش[١].

وللتوفيق بين الثابت بالبرهان والثابت بالضرورة نقول : الله هو الخالق لفعل العبد ، وللعبد فى الفعل الاختيارى منه كسب ، والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين ، فيدخل تحت قدره الله بجهة الخلق ، وتحت قدره العبد بجهة الكسب.

فالعبد قادر على أفعاله ، إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعد والرعشة ، وبين حركات الإرادة والاختيار. والتفرقة عند الأشعرى راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث تكون متوقفة على اختيار القادر. ومن هنا قال الأشعرى إن المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، والحاصل تحت هذه القدرة الحادثة[٢].

---

(١) عبد السلام محمد عبده : علم التوحيد فى ثوب جديد ، ص : ٢٢٧-٢٢٨.

(٢) أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، مرجع سابق ، ص : ١٥١.

ويجب أن ننبه فى هذا الصدد أن الأشعرى انحـاز إلـى أهـل السـنة والجماعـة ، وحاول أن يعمق فكرتهم بصدد مشكلة الجبر والاختيار على أساس فلسفي. وأثبت أن لله إرادة قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات من أفعالـه الخاصـة وأفعـال عبـاده مـن حيث إنها مخلوقة له ، ومن حيث إنهـا مكتسـبة لهـم ، واللـه قد أراد جميـع الأفعـال خيرها وشرها ، نفعها وضرها. وكما أراد وعلـم ، أراد مـن العبـاد مـا علـم ، وأمـر القلم حتى كتب فى اللوح المحفوظ ، فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الـذى لا يتغـير ولا يتبدل.(١)

ويبين الشهر ستانى كيفية صدور الفعل عن الإنســان فـى رأى الأشـعرى قـائلاً: إنَّ الله أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحـاصل إذا أراده العبد وتجرد له ، وسمى هذا الفعل "كسباً" فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعـاً وإحداثاً ، وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته.

ومن هنا عرفت نظرية الأشعرى بنظرية "الكسب" فالله عنده خالق كل شيء بما فى ذلك أفعال الإنسان ، وبعبارة أخرى أفعال الإنسان خلقاً وإبداعاً ، وللإنسان كسـباً واختياراً بقدرته الحادثة. وإلى هذا يشير المقريزى فى خططه قائلا : قال الأشـعرى: "وجميع أفعال العباد مخلوقة مبدعة من الله تعالى ، ومكتسبة للعبد ، والكسب عبـارة عن الفعل القائم بمحل قدرة العبد.(٢)

ومن الواضح أن رأى الأشعرى بصـدد الإرادة يقـوم علـى أسـاس مـن الشـعور النفسى فكان الأشعرى يخشى القول بأن الإنسان حرفى أفعاله فيؤدى ذلك إلى القـول بوجود خالقين الله والانسـان،وكـان لا يريـد القـول بـأن الإنسـان مجبـور فـى أفعالـه فينتهى الأمر إلى مناقضة ما يحس به الإنسان من القدرة على الفعل، فلم يكن أمامـه إلا التوسط بين طرفى الجبر والاختيار وحل المشكلة على أساس مـن الشـعور بعـدم

---

(١) أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : علام الكلام وبعض مشكلاته ، ص : ١٥٠.

(٢) المرجع السابق ، ص : ١٥٢.

إغفال ما يحسه الإنسان فى نفسه من إرادة وقدره على الأعمال الاختيارية من جهة، وعدم إغفال الإيمان بأنَّ الله خالق كل شيء من جهة أخرى.

تكليف مالا يطاق وعلاقته بنظرية الكسب عند الأشاعرة :

أما بصدد إمكان تكليف مالا يطاق فإنه يتسق مع رأى الأشعرى فى نظرية الكسب. فإذا كان الله قد أراد الشرو والشرك وشاء وجودهما فإنه لا يقبح منه شيء ألبته ، ومشيئة الله سبحانه وتعالى مطلقة ولا يسأل عما يفعل. فجائز منه تعالى أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب الكبير ، وأن يعذب المؤمنين ، وأن يثيب الكافرين ، وأن يؤلم الأطفال فى الآخرة ، ولا توصف هذه الأفعال منه- إن وقعت - بأنها ظلم ، والله لا يفعل ذلك لأنه صادق فى خبره بثواب المؤمنين وعقاب الكافرين، وقوله يدخل فى باب الإخبار والتقرير ، ومن ثم الإمكان والجواز لا الوجوب والضرورة.

وهنا يريد الأشعرى أن يهدم مبدأ المعتزلة فى الوجوب على الله إذ لا يجب على الله شيء ولا يستحيل عليه شيء .

ويعلق الأستاذ الكتور/ أحمد صبحى على هذا القول السابق فيقول : إذا أراد الأشعرى أن يهدم مبدأ الوجوب على الله فقد فتح باب التشكك فيما أخبر عنه بثواب الطائعين وعقاب العاصين. ولم يرد الأشعرى أن يخضع الفعل الإلهى لتقييمات الأخلاق. إذا لا يوصف الفعل الإلهى فى حالة افتراض تعذيب الأطفال وعقاب الأنبياء ولكنه تجاهل أن الفعل الإلهى وصف بالعدل والحكمة وهما من المعايير الأخلاقية (١).

ويعود الأشعرى فيقول : وجائز أن يكلف الله الناس مالا يطيقون ،غير أنه يفرق بين نوعين من التكليف : ما يعجز عنه العبد لعدم القدرة أصلاً عليه كتكليف الكفيف أن

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، الأشاعرة ، جـ٢ ، ص : ٦٦-٦٧ .

وانظر : أحمد محمود صبحى محاضرات فى علم الكلام (الإسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية ، ١٩٨٥م).

يبصر. وهذا مالا يكلف الله به. أما مالا يستطيع العبد فعله لأنه اختار ضده وصرف الجهد عنه فجائز التكليف به ، وذلك يتسق مع رأيه فى الاستطاعة أنها قدره على الفعل دون ضده ، إذ العبد عنده مجبور على ما اختاره وذلك هو الجبر الاختيارى. ويستشهد الأشعرى بقول الحق تبارك وتعالى : "ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به" (البقرة : ٢٨٦). فو لم يكن التكليف بمالا يطاق جائزاً لما دعوا الله ألا يحملهم إياه.

وينتقد الدكتور أحمد صبحى الأشعرى على ما ذهب إليه فى قوله السابق إذ يقول : تجاهل الأشعرى فى أن أول الآية صريحة فى عدم التكليف "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها". كذلك تجاهل مبدأه الذى أعلنه فى خصومه للمعتزلة أن يكون كلام الله على ظاهره لا يخرجه من العموم إلى الخصوص إلا بحجة ظاهرة فالآية تفيد العموم ، أما القصد من الدعاء على حسب ما ورد فى التفسير : ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به من العذاب عاجلاً أو آجلاً ، أو ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به من العبادات كالصلاة خمسين صلاة فى اليوم والليلة كما كانت ستفرض على المسلمين ، وإن كان الله لا يكلف أحداً مالا يطيقه[1].

ويعود الدكتور أحمد صبحى ناقداً الأشعرى فيقول : "كذلك تجاهل الأشعرى صدر الآية فأولها وفقاً لرأية مع أنه عارض المعتزلة فى انتهاجهم منهج التأويل. لذلك نرى أن الأشعرى قد وقع فى تناقض مع نفسه فى معارضته للمعتزلة سلوكهم منهج التأويل وأخذه به عند تأويله السابق بصدد الآية القرآنية[2].

وفيما يرى الأشعرى أنه إذا جاز أن يكلف الله مالا يطيقونه فقد أجاز أن يؤلم الأطفال فى الآخرة ، وأن ذلك واقع فعلاً لأطفال الكافرين يوم القيامة إغاظة لآبائهم.

وتستمر انتقادات الدكتور أحمد صبحى فيقول : تجاهل الأشعرى قول الحق سبحانه وتعالى "لا تزر وازرة وزر أخرى". فذلك منه عدل ، لأن مفهوم العدل عنده هو التصرف فى الملك كما يشاء، ولأنه مالك فليس فوقه من يرسم له الرسوم ،

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، الأشاعرة ، جـ٢ ، ص : ٦٦-٦٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص : ٦٧

ويحدد له الحدود ، أو يخطر عليه شيء ، فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء.(١)

هذه خلاصة آراء أبى الحسن الأشعرى الذى انتسب إليه الخلف من أهل السنة الجماعة وهو يشكلون غالبية المسلمين ، وهى آراء أغلبها لا تسمح بأن تصبح عقيدة راسخة لجمهور المسلمين على مدى السنين والقرون إلى حد أن يتهم من خالفه بأنه من أهل الأهواء والبدع ، فلا يمكن أن يكون رأى الدين القول بالكسب أو تكليف مالا يطاق أو تعذيب أطفال المشركين يوم القيامة إغاظة لآبائهم.

لقد بان من خلال عرضنا السابق لنظرية الكسب عند الأشعرى منهجه الذى التمس فيه الحلول الوسطى فى القرن الذى عاش فيه وهو القرن الرابع الهجرى الذى ساده التماس الحلول الوسطى فى شتى مظاهر الفكر : فى الفقه بين أهل الرأى وأهل الحديث ، وفى الشريعة بين الفقهاء والصوفية ، وفى الفلسفة بين الفلسفة والدين ، فكان لابد للناس من مذهب بين عقلانية المعتزلة وظاهرية الحنابلة ويجب أن نوضح أن الناس يريدون ديناً يعتقد ويعتنق لا فكراً للبحث والتأمل . وقد حرص الأشعرى

أن يقدم نظريته مؤكداً التزامه بما قال به أئمة الفقه وعلى رأسهم الشافعى وأحمد بن حنبل ، ومن المعلوم مكانه أئمة الفقه لدى المسلمين. ولننتقل الآن لنقد نظرية الكسب عند الأشاعرة.

<u>**نقد نظرية الكسب عند الأشاعرة :**</u>

نقطة البداية فى شرح هذه المسألة أنه ينبغى التميز فى الإرادة الإلهية بين نوعين :

الأولى : إرادة تتعلق بالأمر وهى الإرادة الدينية ، وهذه الإرادة متضمنة للمحبة والرضا. وهذه الإرادة إرادة شرعية دينية مختصة بمراضى الله ومحابه كما أسلفنا. وعلى مقتضى هذه الإرادة أمر الله عباده ونهاهم. وهذا وارد فى قوله تعالى : "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" (البقرة : ١٨٥).

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، الأشاعرة ، جـ٢ ، ص :٦٧ .

الثانية : إرادة تتعلق بالخلق وهى المشيئة. أى الإرادة الكونية القدرية لإثبات أن كل الأفعال خاضعة لقدرة الله تعالى. وهذا وارد فى قوله تعالى : "الذى أحسن كل شىء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين". وقوله تعالى : "صنع الله الذى أتقن كل شىء".(١)

والإرادة الكونية القدرية لا ملازمة بينها وبين المحبة والرضا بل يدخل فيها الكفر والإيمان والطاعات والعصيان والمرضى والمحبوب والمكروه وضده ، وهذه الإرادة ليس لأحد خروج منها ولا محيص عنها وهذا وارد فى قوله تعالى : "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً.

ومما ينبغى أن يفهم أن الإرادة الدينية الشرعية لا يحصل إتباعها إلا لمن سبق له بذلك الإرادة الكونية. فتجتمع الإرادة الكونية والشرعية فى حق المؤمن الطائع وتنفرد الكونية فى حق الفاجر العاصى. فالله سبحانه وتعالى دعا عباده عامة إلى مرضاته وهدى لإجابته من شاء منهم. وهذا وارد فى قوله تعالى : "والله يدعو إلى دار السلام ويهدى من يشاء إلى صراط مستقيم".

فالحق سبحانه وتعالى عمم الدعوة وخص الهداية بمن شاء. قال تعالى : "إنَّ ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى".

هذه هى إرادة الله فى خلقه ، ولكن الله سبحانه وتعالى يكره من عباده أن يعملوا الشر وإن وقع بإرادته ، إذ لا يقع فى ملكه إلا ما يشاء وليس معنى المشيئة أنه يحب ذلك الشر ، بل معناها أنَّ الشر لا يقع على الرغم منه. تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً.

فإذا نظرنا إلى أفعال العباد من الطاعات لوجدناها موافقة للأمر الإلهى، لا موافقة للإرادة الإلهية وذلك لينفى فكرة الجبرية ، لأن الطاعة والمعصية باختيار العباد.

---

(١) ابن تيمية : الإرادة والأمر ، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ،مرجع سابق ، جـ١ ، ص : ٣١٩.

أما بصدد نقد نظرية الكسب عن الأشاعرة فإننا نجد أن ابن تيمية ينتقد هذه النظرية ولم يكن متعسفاً إزاء الأشعرى عندما أظهر تناقضه بين الجبريين والقدريين. وهذا يفضى بنا إلى بيان النقد التفصيلى الذى يوجهه شيخ الاسلام إلى نظرية الكسب عند الأشاعرة.(١)

ويوضح ابن تيمية نقطة هامة بصدد هذه النظرية فيؤكد أن الله سبحانه وتعالى خالق أفعال العباد بإرادته ، ولكنه لم يأمر بالكفر والفسوق والعصيان ، كما لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ، وهذا ما فهمه السلف الصالح ، كقول أبى بكر ، وعمر ، وابن مسعود رضى الله عنهم (أقول برأيى فإن كان صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان(٢).

لذلك فهم السلف الصالح جميعاً أن الشر مخلوق لحكمه ، ولكنه لا ينسب إلى الله تعالى ، ولكن إما يدخل فى العموم كقوله تعالى : "خالق كل شيء" أو يضاف إلى السبب كقوله تعالى : "قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق". أو يحذف فاعله كقوله فيما حكاه عن الجن ، مثل قوله تعالى :

"وإنا لا ندرى أشر أريد بمن فى الأرض أم أراد بهم ربهم رشداً".

من هنا جاء هجوم ابن تيمية على نظرية الكسب عند الأشاعرة ، لأن أصحابها لا يقولون إن العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة ، ولكن هم مكتسبون لها ، واذا طولبوا بالفرق بين الفعل والكسب لم يذكروا فرقاً معقولاً(٣).

وينتقل ابن تيمية فيقول : لقد أثبت الأشعرية كسباً لا حقيقة له فإنه لا يعقل من حيث تعلق القدرة بالمقدور فرق بين الكسب والفعل، ولهذا صار الناس يسخرون

---

(١) مصطفى حلمى : منهج علماء الحديث والسنة فى أصول الدين

(الإسكندرية : دار الدعوة للطبع والنشر ، ط٢ ، ١٩٩٢) ص: ١٧٧.

(٢) المرجع السابق ، ص : ١٧٨ .

(٣) عبد الفتاح أحمد فؤاد : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى

(الإسكندرية :الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠) ص : ١٣٨.

بمن قال هذا ، ويقولون ثلاثة أشياء لا حقيقة لها طفرة النظام ، وأحوال أبى هاشم ، وكسب الأشعرى.(١)

ولذلك عد ابن تيمية أصحاب نظرية الكسب من "المائلين إلى الجبر" لأنهم قالوا: إن قدرة العبد لا تأثير لها فى حدوث مقدورها ، وأنَّ الله أجرى العادة بخلق مقدورها مقارناً لها ، فيكون الفعل خلقاً من الله وإبداعاً وإحداثاً ، وكسباً من العبد لوقوعه مقارناً لقدرته ، وقالوا : إنَّ العبد ليس محدثاً لأفعاله ولا موجداً لها.

حقاً إنهم لم يصرحوا بالجبر المحض ، بل يثبتون للعبد قدرة حادثة ، والجبرى المحض هو الذى لا يثبت للعبد قدره ألبته ، ولذلك أخذوا يفرقون بين الكسب الذى أثبتوه وبين الخلق ، فقالوا : الكسب عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة ، والخلق هو المقدور بالقدرة القديمة ، ولكن ذلك لا يوجب فى نظر ابن تيمية فرقاً حقيقياً بينهم بين الجبرية.

الحل إذن هو فى وجوب التفرقة فى حق الله سبحانه وتعالى بين أمرين :فمن ناحية أفعال العباد مخلوقة لله كسائر المخلوقات ، ومفعوله له كسائر المفعولات. ومن ناحية أخرى فإنها ليست فعل الرب وإنما هى فعل العبد القائم به حقيقة لا مجازاً، ولا غرابة فى ذلك ، فالكذب والظلم وسائر القبائح لا يتصف بها إلا من كانت فعلاً له ، والعبد هو الذى يفعلها وتقوم به ، ولا يتصف بها من كانت مخلوقة له.(٢)

وعلى هذا النحو تكون أفعالنا راجعة إلينا ما كان منها خيراً وما كان منها شراً، وأن مشيئة الله سبحانه وتعالى وسبق علمه لم تكن هى الحاكمة علينا إلا بما علمته من حال استعدادنا. ولما كان على الإنسان لا يمكنه إدراك ما هو مكتوب له فى علم الله أو فى لوحه المحفوظ ، فقد جهلنا لهذا السبب حقيقة هذه الأفعال.

---

(١) ابن تيمية : الإرادة والأمر ، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ، جـ١ ، ص : ٣٦٠.

(٢) نفس المرجع السابق ، نفس الصفحة .

وانظر : مجلة المنار : كسب الأشعرية والجهيمية ، العدد التاسع ، ١٩٠٦م ، ص : ١٠٢.

الإرادة الإلهية وعلاقتها بالأمر والمحبة والرضا عند الأشاعرة :

لقد تحدثنا فى مبحث سابق عن عموم تعلق الإرادة الإلهية عند الأشاعرة بأنها عامة التعلق وشاملة لكل ما يجرى فى هذا الكون. لذلك قصدنا بهذه المسألة أن نضع أمام القارىء تحديداً لتلك العلاقة لأننا بنينا عليها رأى الأشاعرة فى عموم تعلق الإرادة الإلهية عند الأشاعرة وكذلك عند المعتزلة*.

وهنا يجب انَّ نوضح أن الإرادة عند الأشاعرة عامة وشاملة لكل ما هو كائن، فكل ما تتجه إليه الإرادة واقع لا محالة. أما الأمر الإلهى فلا يكون إلا للطاعة دون المعصية ، وعلى ذلك فإنَّ المأمور به قد يقع بعينه ، وقد يقع ضده ، فالإرادة ليست عين الأمر ، ولا مستلزمة له ، فقد يأمر الله سبحانه وتعالى ويريد كإيمان من علم إيمانه ، وقد لا يأمر ولا يريد ككفر من علم الله إيمانه ، وقد يأمر ولا يريد ، كما فى قصة الذبيح ، حيث أمر الله سبحانه وتعالى خليله بذبح "إسماعيل" ولم يرد وقوع ذلك حيث إنه لو أراد وقوعه لوقع ، فلما لم يقع علمنا أنه تعالى "ما أراد وقوعه" وقد يريد ولا يأمر ككفر من علم الله كفره مثل كفر أبى جهل.

ويترتب على ذلك فى ضوء ما تقدم أنه ليس هناك تلازم بن الإرادة والأمر، أو تساو ، فقد يوجد أمر بدون إرادة.

وكذلك فرق الأشاعرة بين المحبة والإرادة فى قولهم : إن المحبة هى الإرادة التى لا يتبعها تبعة فتكون أخص منها ، كما أن المحبة ذكر الشىء وتعظيمه بخلاف الإرادة.(١)

ويفرق كذلك بين الإرادة والرضا عند الأشاعرة بأنها ليست عينة ، ولا مستلزمة له وذلك فى قولهم بأن الرضا عبارة عن قبول الشىء والإثابة عليه ، وترك الاعتراض عليه ، والإرادة قد تتعلق بما لا يرضى به الله سبحانه وتعالى،

---

* ما أراد أن يقف على حقيقة ما ذكرناه فى البحث فليراجع عموم تعلق الإرادة الإلهية عند كل من المعتزلة والأشاعرة فى مبحثين سابقين.

(١) رجب محمود الديب : فكر الإمام الرازى فى الإلهيات ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، ص : ٢٤٠.

كالكفر الواقع من الكفار فإن الحق سبحانه وتعالى أراده ولا يرضى به. قال تعالى : "ولا يرضى لعباده الكفر" (الزمر : ١٠٦).

وكذلك ينبغى أن نفهم أن الإرادة مغايرة للعلم ، إذ أن العلم يتعلق بالواجب ، والجائز ، والمستحيل بينما الإرادة لا تتعلق إلا بالجائزات فقط.

وعلى ذلك فإن الجمهور من الأشاعرة يفرقون بين الإرادة ، والمحبة ، والرضا، ويجعلونها منفصلة عن هذه الأمور ، كما هى منفصلة عن الأمر. وإلى هذا مال الإمام الرازى حيث قال : "ومن أصحابنا من زعم أنه لا فرق بين المحبة والإرادة ، وإحتجوا عليه بأن أهل اللغة يقيمون كل واحدة من هذه الألفاظ مقام الآخر، فيقولون: أردته ، وشيئه ، ورضيته ، وأحببته ... ومن أصحابنا من فرق بين الإرادة والمحبة والرضا ، واحتج عليه بأنه ثبت بالدليل العقلى أنه تعالى مريد لجميع الكائنات ، ثم إن نص القرآن يدل على أنه لا يحب بعض الأشياء. قال تعالى : "والله لا يحب الفساد" (البقرة : ٢٠٥) بمعنى أنه لا يحبه أن يجعله ديناً.

ويقول الرازى : ومذهبنا : أن كونه تعالى مريداً صفة زائدة على كونه تعالى عالماً. بل إن "السعد" قد حكى أنه لا نزاع فى انفصال الإرادة عن المحبة والرضا، كما أنه لا نزاع فى انفصال الإرادة عن الأمر. حيث يقول : ".... وأما نفى الأمر والرضا والمحبة فلا نزاع فيه ، لما فى المحبة والرضا من الاستحسان ، وترك الاعتراض ، وإرادة الإنعام ، فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ، ويعاقبه عليه ، ولا يرضاه ...".

وإذا كان هذا الاتجاه هو الموافق لمذهب الأشاعرة ، لكنه ليس بسائد فيهم ، بل هو مرجوح ، إذ أن الاتجاه السائد لديهم هو التسوية بين الإرادة والمحبة والرضا. فالله سبحانه وتعالى يريد الكفر ، ولكنه لا يحبه ولا يرضاه كفراً مجرداً ، بل يعاقب عليه.

وهذا الاتجاه نسبة الإمام الجوينى إلى المحققين من الأشاعرة[١].

---

(١) رجب محمود الديب : فكر الإمام الرازى فى الإلهيات ، مرجع سابق ، ص : ٢٤٠.

وقد مال إلى هذا الاتجاه "عضد الدين الايجى" حيث جعل المحبة إرادة خاصة فيقول : " ... إن المحبة إرادة خاصة ، وهى لا يتبعها تبعة ولا مؤاخذة ...".

وبناء على ذلك يتضح لنا من القول السابق عند "السعد" أنه لا نزاع فى انفصال الإرادة عن المحبة لم يصب كبد الحقيقة. إذ قد اتضح لنا من خلال العرض السابق الفصل بين الإرادة والمحبة. وكذلك الفصل بين الإرادة والرضا.(١)

ومن هنا يعلق بعض الباحثين فيقول : "حقا إن هذه التسوية بين الإرادة من جهة، وبين المحبة والرضا لا يلزمها ضرر فى الإعتقاد ، لأن الضرر فى الاعتقاد إنما يلزم إذا رتب القائلون على هذه التسوية بين إرادة المعاصى ، وبين صحبتها وعدم العقاب عليها. وليس هذا بمرتب عندهم ، فالعقاب عندهم على المعاصى متحقق برغم كونها مرادة محبوبة مرضية ، لأن مناط العقاب هو مخالفة النهى.

بعد عرضنا السابق للإرادة عند الأشاعرة من حيث تعريفها ، واختلاف المفهوم حولها ، وإثبات العلاقة بينها وبين الأمر والرضا والمحبة نشير فى الصفحات القادمة إلى الإرادة عند بعض شخصيات الأشاعرة.

الإرادة الإلهية عند عبد القادر البغدادى (ت ٤٢٩هـ) :

إرادة الله عند البغدادى مشيئته واختياره. وإرادته للشيء كراهيته لعدم هذا الشيء كما أن أمره بالشيء نهى عن ضده ، وإرادة الله صفة أزلية قائمة بذاته ، وهى إرادة واحدة محيطة بجميع مراداته ، على وفق علمه بها ، فيما علم كونه أراد خيراً أو شراً ، وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون ، فلا يحدث فى العالم شيء لا يريده ، ولا ينتفى مالا يريده ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.(٢)

ومما يلاحظ فى هذا الصدد أن عبارة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن نسبها الأشعرى إلى إجماع المسلمين لكى يعطى كلامه قوة. وتابعه فى ذلك جمهور الأشاعرة.

---

(١) رجب محمود الديب : فكر الإمام الرازى فى الإلهيات ، مرجع سابق ، ص : ٢٤٠.

(٢) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، الأشاعرة ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص : ٨٠.

ولا شك أن هذه قضية تقريرية تقرر واقع فيها مغالطة لغوية وبعد عن التعبير القرآني فتعبير القرآن في قوله تعالى : "لو شاء الله كان ٠٠٠" وهناك فرق بين لو وما . هذا الفرق أوضحه ابن الوزير بقوله فرق بين السماء والأرض. كذلك يجب أن نوضح أن هذه العبارة تفترض العكس في الواقع. فهي في اللغة أداة امتناع الامتناع.

ومن الضروري أن نشير إلى أنه ليس هناك إجماع من المسلمين على عبارة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. بينما قوله تعالى : "لو شاء الله ٠٠٠" تفيد كمال القدرة الإلهية.

ولكن إذا كان الأشاعرة ومنهم البغدادي قد اعترضوا على المعتزلة نسبة الخير دون الشر إلى الله ، فهل يصح أن ينسب الشر صراحة إلى الله؟!

يقول البغدادي نقلاً عن شيخه القطان : أقول في الجملة إن الله أراد حدوث الحوادث كلها خيرها وشرها ، ولا اقول في التفصيل إنه أراد المعاصي. وإن كانت من جملة الحوادث التي أراد حدوثها ، كما أقول في الدعاء جملة يا خالق الأجسام ولا أقول تفصيلاً يا خالق القرود والخنازير والدم والنجاسات ، وإن كان هو الخالق لهذه الأشياء كلها. أما الأشعري فقد ذهب إلى تقييد التفصيل فقال : إنّ الله أراد حدوث المعصية من العاصي قبيحة منه ولا أقول أرادها على الإطلاق. والملاحظ هنا أن هذا الرأي للأشعري يتسق مع نظريته في الكسب القائل فيها : "إن الفعل من الله خلقاً ومن العبد كسباً ، فهو مخلوق لله منسوب للعبد"(١).

خلاصة رأي الأشاعرة ومنهم البغدادي أنهم ينسبون الحوادث جميعها خيرها وشرها إلى الله ، ولكن تأدباً معه جل شأنه لا يلفظون بنسبة الشر والخبائث إليه سبحانه على التصريح والتفصيل.

---

(١) أحمد محمود صبحي : علم الكلام ، الأشاعرة ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص : ٨٠.

الإرادة الإلهية عند أبى بكر الباقلانى : (ت ٤٠٣هـ) :

يرى الباقلانى أن الله سبحانه وتعالى مريد للخير والشر معاً مقدر لها. وفى هذا الصدد نجد أن الباقلانى يسند موقف الأشاعرة إلى قضيتين ، وإن أشار إليهما الأشعرى إلا أنَّ الباقلانى قد زادهما إيضاحاً .

القضية الأولى : فى هذا الصدد ينبغى أن نوضح بالرغم من أن المعتزلة نزهوا الله عن صفات المخلوقين إلا أنهم أطلقوا الأحكام التقديرية على أفعال الله ، مع أن ما يجرى على أفعال البشر من أحكام وتقديرات لا يصح أن تجرى على أفعال الله.[١]

إن قاعدة قياس الغائب على الشاهد ليست مطلقة فى مدى انطباقها فهى لا تصدق على مجرى الحوادث بجميع أنواعها ومن ذلك أفعال الله. كما أن حكم الذات لا يتفق مع غيرها إلا فيما يتعلق بأحكام الماهيات. يترتب على هذه التفرقة مجمل معتقدات الأشاعرة. فالقديم قد خلق العالم لا لعلة أو غاية ، لأن العلل مقصور على حجم المنافع ودفع المضار ، وذلك كله غير جائز عليه ، والله مريد لكل ما فى العالم من شرور وظلم وفساد دون أن يلزم عن ذلك وصفه سبحانه وتعالى بالسفه لأن فى ذلك قياساً للغائب على الشاهد ، أو إطلاق أحكام تجرى على الأفعال الإنسانية لا يصح إطلاقها على الأفعال الإلهية. وجائز من الله تكليف مالا يطاق ،أو إيلام الأطفال يوم القيامة دون أن يفيد ذلك الجور من الله ، ورؤية الله ممكنة يوم القيامة دون أن يفيد الجسمية ، وكذلك تحسن الأفعال أو تقبح لأمر الله بها أو نهيه عنها ، ولا يوصف الأمر الإلهى بالحسن أو القبح. والدليل على ذلك أن الله سبحانه وتعالى أمر إبراهيم الخليل بذبح ابنه فهذا الأمر الإلهى لا يوصف بالسفه أو القبح.[٢] ويوضح الباقلانى ذلك فيقول : "أمر الله إبراهيم أن يذبح ابنه ولم يرد ذلك منه ، بل نهاه عنه بعد أمره به. ولو كان إبراهيم الخليل قد ذبح ابنه لما كان للافتداء معنى. كما أنه لو كان مأموراً بالاضجاع وإمرار السكين فقط لم يكن ذلك امتحاناً منه، وإذا

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ،الأشاعرة ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص :٧٩ - ٨٠

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحات .

ذبحه ثم التحم موضع الذبح لما كان للفداء معنى ولا للابتلاء معنى.[١]

ويعود الباقلانى فيقول : "وإذا خلق أفعال العباد فإن الأفعال مع ذلك تنسب إلى العباد لا إلى الله ، وقدرة الله مطلقة ومشيئته شاملة لا تحدها الحدود ولا ترسمها الرسوم لأنه ليس فوقه أمر ولا يسأل عما يفعل.

القضية الثانية :

يجب أن نوضح أنه لا مدخل للعقل والقياس فى إيجاب معرفة الله سبحانه وتعالى وتسميته. وإنما يعلم ذلك بفضله من جهته ، أى بنص من الكتاب أو السنته. ولهذ القضية جانبان :

الجانب الأول :

هو جانب إثبات الصفات الخبرية لله كإثبات الوجه واليدين والعين والجنب والساق من غير تأويلات المعتزلة ، وكذلك إثبات الاستواء لا بمعنى الاستيلاء ، ولكن دون تجسيم المجسمة فى إفادة المماسة بين الله والعرش.

كذلك يوصف الله بأنه يغضب ، ويرضى ، ويحب ، ويبغض ، ويوالى ، ويعادى ، دون إفادة التغيير فى الذات الإلهية ، وإنما مجرد إرادة النفع والضرر.

الجانب الثانى :

هو إنكار إطلاق أية تسمية لم ترد فى القرآن الكريم ، أو الحديث الشريف ، فلا يوصف الله تعالى بالعقل ، كما لا يوصف بالشهوة حتى إن قصد بذلك إرادته لأفعاله[٢].

الإرادة الإلهية عند أبى المعالى الجوينى : (ت٤٧٨هـ) :

يقول الجوينى : الحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى ، نفعها وضرها ، خيرها وشرها ، والرب سبحانه وتعالى خالق لجميع الحوادث. مريد لما خلق ، قاصد إلى إبداع ما اخترع. وأنه سبحانه وتعالى منفرد بخلق المخلوقات ، فلا خالق سواه ،

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ،الأشاعرة ، مرجع سابق ، جـ٢ ، هامش ص :٨٠.

(١) المرجع السابق ، ص : ٨٠ .

وكل حادث فالله تعالى محدثه.

والدليل على أنه منفرد بالإيجاد والاختراع أن الأفعال تدل على علم فاعلها ، ولكن الأفعال الصادرة من العباد لا يحيطون بجملة صفاتها ، ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها.(١)

الإرادة الإلهية عند أبي حامد الغزالي : (ت ٥٠٥هـ) :

يقول الغزالي : إن الله مريد للكائنات ، مدبر للحادثات ، فلا يجرى فى الملك والملكوت ، قليل ولا كثير ، صغير ولا كبير ، خير أو شر ، نفع أو ضر إيمان أو كفر ، عرفان أو نكر ، فرز أو خسر ، طاعة أو عصيان ، إلا بقضاه وقدره ، وحكمه ومشيئته. ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن. لا يخرج عن مشيئته لفتة ناظر ولا فلتة خاطر ، بل هو المبدىء المعيد ، الفعال لما يريد ، لا راد لحكمه ، ولا معقب لقضائه ، ولا مهرب لعبد عن معصيته إلا بتوفيقه ورحمته ، ولا قوة على طاعته إلا بمعرفته وإرادته. لم يزل مريداً لوجود الأشياء فى أوقاتها التى قدرها فوجدت فى أوقاتها كما أراده فى أزلة من غير تقدم ولا تأخر ، بل على وفق علمه وإرادته من غير تبدل ولا تغير ، دبر الأمور بلا ترتيب أفكار ولا تربص زمان ، فلذلك لا يشغله شأن عن شأن(٢).

ويعود الغزالي فيقول : والله سبحانه وتعالى مريد لأفعاله . ومعنى الإرادة الإلهية عند الغزالي إيقاعه تعالى الفعل غير ذاهل عنه. فالقصد إلى إحداث المحدث، والعمد إليه سمى "إرادة".

وبهذا المعنى فالله سبحانه وتعالى مريد ، حيث إن كل فعل صدر عنه أمكن أن يصدر منه ضده ، ومالا ضد له أمكن أن يصدر منه بعينه فى غير وقته. أى قبله وبعده. والقدره تناسب الضدين والوقتين ، مناسبة واحدة ، فلابد من إرادة صادقة

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص :١٢٨-١٢٩ .

وانظر أيضا : أحمد محمود صبحى : محاضرات فى علم الكلام ، ص : ٢٠٢.

(٢) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص :١٤٧ .

للقدرة إلى أحد المقدورين.

فالإرادة الإلهية عند الغزالى لا حد لها ولا شرط ولا قيد ، فهو تعالى يفعل ما يشاء والإرادة الإلهية عنده قديمة شأنه فى ذلك شأن الأشاعرة ، وقد تعلقت هذه الإرادة بأحداث الحوادث فى أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلى ، إذ لو كانت حادثة فى ذاته لصار محلاً للحوادث ، ولو حدثت فى غير ذاته لم يكن هو مريداً لها ، فيفترض حدوثها إلى إرادة أخرى. وهذه إلى إرادة غيرها ، وهكذا يتسلسل الأمر إلى غير نهاية.

وتفصيل الإرادة الإلهية على هذا النحو إنما يجعل من الله السبب الوحيد لكل عمل فى الجماد ، ولكل فعل فى الحيوان والإنسان كما قال الأشاعرة.

ولقد عبر الغزالى فى قوة عن المذهب الأشعرى حينما انتقد مذهب السببية وذكر أن اعتقادنا بالسببية إنما يرجع إلى العادة ، لأن تكرار مشاهدتنا لاقتران ما نسميه بالسبب مع ما نسميه بالمسبب إنما يدفعنا إلى التسليم بأن ثمة اقتراناً بينهما.

والواقع كما يرى الامام الغزالى أن النار مثلاً ليست سبباً للاحتراق ، وكذلك الشرب ليس سبباً للرى ، بل ذلك كله ناتج عن إرادة الله التى خلقت بعض الأشياء. أما الفاعل الحقيقى هو الله سبحانه وتعالى وحده ، فاعل الاحتراق إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ذلك أن النار جماد فلا فعل لها[١].

من خلال ما تقدم عن الإرادة الإلهية عند الغزالى يجب أن نوضح أن الغزالى أراد بقوله إنَّ الله سبحانه وتعالى خالقاً لكل شىء ، يعنى خالقاً للخير وخالقاً للشر. أى أنه مريد لكل شىء ولا يخرج عن إرادته شىء ، فهو الفعال لما يريد لا يخرج عن إرادته مثقال ذرة فى الأرض أو فى السماء .

وهذا يعنى أنه مريد على الحقيقة. ويضرب الغزالى مثالاً لذلك لكى يدلل على أن الله سبحانه وتعالى له إرادة كما أنه يتصف بالعلم. إذ أن العاصى لا يستطيع أن

---

(١) محمد على أبو ريان : تاريخ القدر الفلسفى فى الإسلام (الإسكندرية:دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٠) ص:٤٩٤ وراجع:جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية (بيروت: دار الكتاب اللبانى،١٩٨١): ص:٣٥٣-٣٥٩

يمحو معصيته إلا بإرادة الله.

وهنا نريد أن نقول شيئاً هاماً وهو أن الغزالى مثلُ الأشاعرة جميعاً يقول بالإرادة الإلهية الكاملة. أى أنه خالقاً لكل شىء الخير والشر على السواء. أما المعتزلة فكانوا ينظرون إلى الإرادة الإلهية على أنها محدودة بخلق الخير دون الشر. وهذا فى حد ذاته تحديداً للإرادة الإلهية. ومن هنا نشأ الخلاف بين متكلمى الأشاعرة ومتكلمى المعتزلة. أما بصدد فعال لما يريد معناها: أنَّ الله سبحانه وتعالى قد قدر الأمور أزلاً وأبداً ، كما أنه علمٌ بكل شىء أزلاً وأبداً. وهنا يقال فى شأن الإرادة ينسحب بالضرورة على صفته العلم.

هكذا قدم لنا الغزالى موضوع الإرادة الإلهية ليسكت ألسنة القائلين بحرية الإرادة الإنسانية فيقول : " .... لو اجتمع الإنس والجن والملائكة والشياطين على أن يحركوا فى العالم ذرة أو يسكنوها دون إرادة الله ومشيئته لعجزوا عن ذلك.

هذا هو رأى الإمام الغزالى فى موضوع الإرادة الإلهية.

الإرادة الإلهية عند الشهرستانى : (ت ٥٤٨ هـ) :

يتشعب الكلام فى الإرادة الإلهية عند الشهرستانى إلى ثلاث مسائل :

الأولى : فى كون البارىء تعالى مريداً على الحقيقة.

والثانية : فى أن إرادته قديمة لا حادثة.

والثالثة : أن الإرادة الأزلية متعلقة بجميع الكائنات[1].

وسوف نتناول كل واحدة من هذه المسائل بالشرح والتحليل.

أولاً : فى كون البارى تعالى مريداً على الحقيقة :

والكلام هنا مع النظام والكعبى والجاحظ وهم من المعتزلة. وكذلك النجار وهو من الأشاعرة. ذهب النظام والكعبى إلى أن البارىء تعالى غير موصوف بها على الحقيقة وإن ورد الشرع بذلك. فالمراد يكونه تعالى مريداً لأفعاله أنه خالقها

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، الأشاعرة ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص : ١٩٧.

ومنشئها. وإن وصف بكونه مريداً لأفعال العباد فالمراد بذلك أنه آمر بها. وإن وصف بكونه مريداً فى الأزل . فالمراد بذلك أنه عالم فقط.(١)

وذهب الجاحظ إلى إنكار أصل الإرادة شاهداً وغائباً. وهذا يرتبط بمنع إطلاق المعتزلة اسم مريداً على الحقيقة على الله!!

ولكى نستوضح ذلك ننظر فيما تعرضوا له بهذا الصدد :

(١) أن الإرادة الإلهية فى تصور المعتزلة تتضمن التردد.

(٢) أن الإرادة تتضمن الغرض ، والغرض بدوره ينم عن الحاجة.

فلأجل هذه السببين منع المعتزلة إطلاق لفظ الإرادة على الحقيقة وبخاصة الجاحظ كما أسلفنا فى ماضى قولنا. ومعنى ذلك : إذا وصف الله بأنه مريداً على المجاز فأنت قست إرادة الله على إرادة الإنسان. وتفيد أنه منع إطلاق لفظ الإرادة على الله والإنسان.(٢)

وذهب النجار إلى معنى كونه مريداً إلى القول بأن الإرادة ليست أمراً ثبوتياً، بل هى أمر عدمى فهى صفة سلبية ، حيث قال : إنَّ معنى كونه مريداً أنه فعل ذلك الفعل لا على سبيل القهر والإكراه. فهو سبحانه مريد بمعنى أنه غير مغلوب ولا مستكره.

وهنا ينبغى أن نوضح ردود الشهر ستانى على هؤلاء فيقول :

إنَّ صفة الإرادة تطلق على الحقيقة. بينما المعتزلة يعتبرون الإرادة حادثة تسبق الفعل بوقت قصير ، فى حين أن الأشاعرة يرون أن الإرادة الإلهية من صفات الذات، وصفات الذات أزلية وليست حادثة. فالإرادة عند الأشاعرة أزلية وشيوعها بالعلم.

ويرد الشهر ستانى على النظام والكعبى فيقول : لقد قام الدليل على أن الاختصاص ببعض الجائزات دون البعض فى أفعال العباد دليل على أن الإرادة

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، الأشاعرة ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص : ١٩٧.

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

والقصد والميل والدليل يطرد شاهداً وغائباً. فالشاهد على الإرادة الإنسانية والغائب على الإرادة الإلهية : فإن الإحكام والإتقان لما دل على الفعل شاهداً دل عليه غائباً. (أى لما كانت أفعال الله تتصف بالإحكام والإتقان فى الشاهد. أى ما هو مشاهد فى عالمنا ، فكذلك إرادته. ومن ثم يمكن قياس الإرادة على الفعل الإلهى). والإختصاص ببعض الجائزات دون البعض من دلائل الإرادة.

وأما الرد على الجاحظ ، يقول الشهر ستانى كما يحس الإنسان فى نفسه علمه بالشيء وقدرته عليه ، يحس من نفسه قصده إليه ، وعزمه عليه ، ثم قد يفعله على موجب إرادته أو لا يفعله(١).

وأما الرد على النجار ، فى قوله : أما كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره فمجمع عليه. غير أن ذلك ليس معنى الإرادة. وإنما تعنى الإرادة اختصاص الأفعال ببعض الجائزات دون البعض. ومعنى ذلك أن الإرادة عند الشهر ستانى لها مظهرين:

<u>**الأول :**</u> مجموعة من الجائزات والممكنات. <u>**والثانى**</u> :القصد والميل والعزم.
وخلاصة كلام الشهر ستانى أن الإرادة تعنى القصد والعزم والاختيار بين فعلين تدخل هذه الأفعال فيما سماه الممكنات ، حيث يختار الإنسان فيما بينها ، واختيار الإنسان دليل على إرادته وقصده وميله. وهكذا الأمر فى الإرادة الإلهية.

<u>**ثانياً : إرادة الله قديمة أزلية . فالبارى تعالى مريد بإرادة قديمة :**</u>

يجب أن نوضح فى هذا الصدد أن العالم محدث عند الأشاعرة بعامة والشهر ستانى بخاصة. لذلك كان الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول تعلق الإرادة. إذ يرى المعتزلة أن الإرادة الإلهية متعلقة بأفعاله. وهذا يعنى أنه قاصد إلى خلقها على ما علم. وفقاً لعلمه فأراد أن يخلق العالم. وأن إرادته تتقدم على المفعول بلحظة واحدة.

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، جـ٢ ، ص : ١٩٨.

هذا فيما يتعلق بإرادة التكوين ، فهى من جهة تتقدم المراد وفق علمه الأزلى. والمراد هنا وجود الكون(١).

أما كون الحق سبحانه وتعالى مريداً لأفعال المكلفين فيعنى أن ما كان منها خيراً ليكون. وأنّ ما كان منها لأن لا يكون فلا يكون. وهذا فى إرادة التكليف. فالله يريد الطاعات ويريد الخير. قال تعالى : "الله يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" (البقرة:١٨٥).

فالله لا يريد الشر ولا المعاصى ، ولا يريد أن تقع هذه الأفعال. خيراً ليكون وشراً لا تتعلق إرادة الله بها.(٢)

أما الحديث عن المباحات ، وهى ليست خيراً ولا شراً فإن الله سبحانه وتعالى لا يريدها ولا يكرهها لذلك نجد أن الأفعال الإنسانية على نواحى ثلاث :

(١) الأوامر كالصلاة والحج يريدها الله من الإنسان.

(٢) النواهى لا تتعلق بها إرادة ولا يريدها.

(٣) النوم وأكل الطعام المباح لا تتعلق بالأمر ولا بالنهى . فالله لا يريدها ولا يكرهها.

ويترتب على ذلك من خلال ما تقدم نجد أن الإرادة أزلية عند الشهرستانى والأشاعرة لأنها من صفات الذات.

ثالثاً : إرادة الله تتعلق بكل الكائنات :

يؤكد الشهرستانى هذا المعنى فنجده مرة أخرى لا يتحامل على المعتزلة. وإن قدم رأيه فى ضوء أشعريته إذ يقول : "إرادة الله ومشيئته ، أو رضاه ومحبته ، لا تتعلق بالمعاصى من حيث كونها معاصى ، كما لا تتعلق قدرته تعالى بأفعال العباد من حيث هى أكسابهم فيمتنع النزاع ويندفع التشنيع(٣).

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ،مرجع سابق جـ٢ ، ص : ١٩٨.

(٢) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(٣) نفس المرجع السابق ، نفس الصفحة .

من هنا كان يقصد الشهر ستانى تشهير المعتزلة على الأشاعرة إذ يقولون إنَّ الله سبحانه-وتعالى يريد كفر الكافر ، وفسق الفاسق. فكما كان ينظر إلى الإرادة من اعتبارين ، فكذلك كان ينظر إلى أفعال العباد من اعتبارين ، فهى من جهة خلقاً لله ، ومن جهة أخرى كسباً للعبد. فإرادة الله سبحانه وتعالى لأفعال العباد من حيث إنَّه خالقها ، أما من حيث هى مكتسبة ، ومن ثم توصف طاعة أو معصية ، صلاحاً أو فساداً ، فهذا ينسب إلى الإنسان ، لأن الإنسان هو مكتسبها. ولذلك فإن المعاصى لا تنسب إلى الله من حيث هى معاصى"، وإنما تنسب لسبحانه وتعالى من حيث هى أفعال مخلوقة لله.

أما تقييم الأفعال من حيث هى طاعة أو معصية ، صلاحاً أو طلاحاً ، فإنه يرد إلى العباد لا إلى الله.(١)

ويستند الشهر ستانى فى موقفه من الإرادة إلى قول الإمام جعفر الصادق* وهو من أئمة أهل البيت : إن الله أراد منا شيئاً ، وأراد بنا شيئاً فما أراده منا أظهره لنا وما أراد بنا طواه عنا فما بالنا نشتغل بما أراده بنا عما أراده منا*.

ومعنى ذلك : أنه أراد منا ما أمرنا به ، وأراد بنا ما علمه الله. فكأن الإرادة واحدة يختلف حكمها باختلاف وجه تعلقها بالمراد. يريد الشهر ستانى أن يستخلص من عبارة جعفر الصادق أن الإرادة كالعلم ، ولكن وجه الاختلاف فى وجه تعلق المراد.

وهنا ينبغى أن نوضح : منا إذا كانت متصلة بالأمر الإلهى ، وبنا إذا كانت متصلة بالعلم الإلهى. فالإرادة إذا تعلقت بثواب سميت رضا ومحبة ، وإذا تعلقت بعقاب سميت سخطاً وعقباً. فالإرادة هنا واحدة ، وكذلك إذا تعلقت بالمراد على وجه

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص : ١٩٩.

* لقد قال الإمام جعفر الصادق هذا الكلام بمناسبة كلام الناس فى مسائل القضاء والقدر والجبر والاختيار ، وانشغالهم بمسائل الفقه ، وكلها مسائل مطوية عنا.

تعلق العلم به قيل أراد به ما علم ، وإذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق الأمر به قيل أراد منه ما أمر ، وإذا تعلقت بالكائنات مطلقاً قيل أراد الكائنات بأسرها ، ولم يقل أراد منها ، أو أراد بها ، بل أرادها على ما هى عليه من التجدد والتخصيص بالوجود دون العدم.

أما أفعال العباد فإرادته لها لا على الوجه الذى ينسب إلى العباد ، بل على الوجه الذى ينتسب إلى الخلق إيجاداً وتخصيصاً. وقد يكون على وجه ما أراد منا أى ما أمرنا به ديناً وشرعاً واعتقاداً ومذهباً. وما أراد بنا ما علم به سابقه وعاقبه وفاتحه وخاتمه.

وقد دل على هذا المعنى قوله تعالى : "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين" (السجدة : ١٣).

أى لما لم يشأ الهداية حق القول على مقتضى العلم السابق. هذا ما يتعلق بكلام الشهر ستانى.(١)

الإرادة الإلهية عند فخر الدين الرازى : (ت : ٦٠٦ هـ) :

عرض الرازى مفهوم الإرادة لدى المتكلمين ، وبين أن المسلمين اتفقوا على إطلاق هذا اللفظ على الله تعالى ، لكنهم اختلفوا فى كونه تعالى مريداً على النحو التالى :

ذهب أبو الحسن البصرى إلى القول بأن كونه مريداً يعنى علمه بما فى الفعل من المصلحة الداعية إلى ايجاده. وذهب النجار إلى أن معناها أنه تعالى غير مغلوب ولا مستكره. بينما ذهب أبو القاسم البلخى إلى أن معناها كونه عالماً بأفعال نفسه آمراً بأفعال غيره.

وذهب الرازى إلى أنه تعالى مريداً بإرادة قديمة خلافاً للمعتزلة والكرامية. وهو تعالى مريد لجميع الكائنات. وإذا كان الله تعالى مريد لوجود الموجودات ، فهو

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، الأشاعرة ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص : ٢٤٠-٢٤١.

كذلك مريد لأفعالها ، فهو خالق الأفعال كما أنه خالق الأشياء(١)

ولقد وافق الرازى الجبائيين إلى أن الإرادة صفة زائدة على العلم تستوجب حصول أفعاله فى أوقات مخصوصة ، ذلك أن تخصيص ما خصص بالإيجاد من بين جميع المقدورات لا يكون إلا بالإرادة.

هذا النص السابق للرازى فيه ثلاث نقاط :

الأولى :

أن الإرادة عند الأشاعرة قديمة لأنها من صفات الذات بينما هى عند المعتزلة حادثة.

الثانية :

قياس الإرادة على العلم ، فالحق تعالى مريد لجميع الكائنات كما أنه عالم بجميع الموجودات.

الثالثة :

متعلق بتفسير الأشاعرة بقوله تعالى : "والله خلقكم وما تعملون".

ولقد فسر الأشعرى هذه الآية على أن الله خلق الإنسان وخلق عمله. وهذا ما أشار إليه الرازى بقوله : إنّه خالق الأفعال كما إنّه خالق الأشياء.

ومما يلاحظ فى هذا الصدد أن الرازى يؤل الآية على غير المراد منها فى السياق. وهذا ما فعله الأشعرى. وكذلك الأمر بالنسبة لبعض الفرق الإسلامية أنها تؤل الآيات على غير المراد منها فى السياق. فسياق الآية هو : إستنكار إبراهيم لعبادة قومه الأصنام وقوله لهم : "أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون".

فالمراد من الآية إذن استنكار إبراهيم لعبادتهم الأصنام ، مع أنه خلقهم وخلق الحجارة التى هى أصل الأصنام التى يعبدونها. ولا يمكن أن يكون مراد إبراهيم أن الله خلق الإنسان وخلق عمله وإلا كان ذلك يعنى أنهم مجبورون على عبادتهم

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، الأشاعرة ، جـ٢ ، ص : ٢٤٠-٢٤١.

وانظر : فتح الله خليف : فخر الدين الرازى (الإسكندرية : دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٦م) ص : ٣٧-٤٥.

الأصنام ما دام الله قد خلق أعمالهم. أى عبادتهم الأصنام. ولكان هذا كما يقول القاضى عبد الجبار المعتزلى حجة للمشركين على إبراهيم وليس حجة لإبراهيم على المشركين. ولكن الملاحظ فى هذا الصدد أن الأشاعرة قد انساقوا إلى تفسير الأشعرى للآية للدلالة على أن الله خلق الإنسان وخلق عمله. وهذا هو رأى الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحى.(١)

وهنا ينبغى أن نوضح أن معظم الفرق الإسلامية تأخذ الجانب الذى يهمها وتترك الجانب الآخر. وهذا عيب فى معظم الفرق الإسلامية ويتساوى فى ذلك المعتزلة مع الأشاعرة لأنهم يتجاهلون الآيات التى تسند موقفهم.

فإذا كان الله سبحانه وتعالى عالماً أن الإيمان لا يوجد من الكافر ، كان وجوده من الكافر محالاً. فيكون الله تعالى عالماً بكونه محالاً. والعالم يكون الشيء محالاً لا يريده.

إنَّ أمر الله لا يدل على إرادته كما تدعى المعتزلة ، كما أن طاعته تدل على موافقة أمره لا موافقة إرادته. إن الجمع بين إرادة الله للإيمان من الكافر وبين الكفر محال.

من خلال ما تقدم يتضح لنا أن هذه المشكلة لها وجهان : يعتبر المعتزلة أن إرادة الله توافق أمره ، بينما يذهب الأشاعرة إلى أن إرادته توافق علمه. فلما كان الله عالماً بكفر الكافر كان إيمانه محالاً. ولا يعقل أن الله يريد المحال.

إنَّه من المحال أن يؤمن الكافر ما دام الله يعلم عدم إيمانه. ومن ثم فإن الجمع بين قول المعتزلة إنَّ الله يريد من الكافر الإيمان ، وبين كفره الحادث وفقاً لعلمه تعالى إنما هو محال.

ويقصد الرازى بذلك أنه يستحيل أن تتعارض إرادة الله مع علمه. إذن من المستحيل أن يؤمن الكافر ما دام الله قد علم أنه كافر ، فهو أراد أن يدخل هذه

---

(١) أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، الأشاعرة ، جـ٢ ، ص : ٢٤٠-٢٤١.

القضية تحت الإستحالة المنطقية*.

وهنا خلط الرازى بين لفظ مستحيل بالمعنى العادى وبين الإستحالة المنطقية. وهذا هو موقف المغالطة بالنسبة للرازى حسبما يرى الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحى.

كما يجب أن نوضح إلى جانب الرد المنطقى استخدم الرازى لفظ الاستحالة وأنه ذهب إلى ما ذهب إليه السلف في ذلك الموقف السلفى القائلين فيه:"إنَّ علم الله لا يجبر الإنسان على الفعل".ولقد أراد الرازى أن يدخل الموضوع فى دائرة الجبر. وهذه الانتقادات التى يمكن أن توجه للرازى فى هذا الصدد.

من خلال عرضنا السابق نجد أنَّ حجة الأشاعرة فى القول بأن إرادة الله توافق علمه ضد المعتزلة بالنسبة إلى أبى لهب : "سيصلى ناراً ذات لهب". لقد نزلت هذه السورة وأبو لهب حٌى يرزق ونتساءل بعد ذلك. هل كان يستطيع أن يؤمن أبو لهب بعد نزول هذه الآية؟!

وقول المعتزلة بأنه لا يستمر فى الكفر وأنه لو آمن لنسخت هذه الآية. أما الأشاعرة فقد قالوا : من المستحيل وذلك بعد نزول هذه الآية.

الإرادة الإلهية عند عضد الدين الإيجى : (ت ٧٥٦هـ) :

إذا بحثنا مفهوم الإرادة الإلهية عند عضد الدين الإيجى لا نجد لديه كلام كثير فى الموضوع أو إضافات جديدة فيما قاله أسلافه. من هنا كان يجب أن نوضح أن الحضارة الإسلامية في القرن الثامن الهجرى كانت فى طور التدهور، وأصبحت الدراسة أفقية ، ولا يجد الإنسان شيئاً جديداً. ونجد هنا خلط الكلام بالفلسفة.

وترجع أهمية عضد الدين الإيجى فى الصياغة النهائية لفكرة الأشاعرة.(١)

---

* القضايا فى المنطق تندرج تحت أمور ثلاثة : إمَّا باب الضرورة ، أو الإمكان ، أو الاستحالة. فلو قلنا : الأب أكبر من ابنه سناً. فهذه قضية تندرج تحت الضرورة. ومن المستحيل أن يكون الأب أصغر من ابنه سناً. ولو قلنا: الأب أطول من ابنه قامة تدخل هذه القضية تحت الإمكان. وضد هذه القضية يدخل تحت الجواز.

(١) : أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، جـ٢ ، ص : ٢٩٥

يقول الإيجى : الله تعالى مريد بإرادة قديمة. إذ لو كانت حادثة للزم استنادها إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل.

والملاحظ أنَّ كثيراً من المتكلمين وخاصة الإيجى يستخدمون التسلسل ويسرفون فيه كما هو الحال عند أرسطو.

ولما كانت إرادة الله ترتبط بأفعال العباد ، ومعلوم أنَّ الأشاعرة السابقين على الإيجى قد ذهبوا إلى أن هذه الأفعال واقعة بالقدر تبين الإلهية والانسانية. ومعلوم كذلك أنَّ المعتزلة قد جعلوها مقدورة للقدرة الإنسانية فقط. ومعناها عند المعتزلة أنَّ أفعال العباد حادثهم من جهتهم فقط ولا دخل للقدرة الإلهية فى هذه الأفعال إذا كانت الأفعال الإنسانية مقدورة لله تعالى ، فإن الأفعال الإنسانية لا محل لها ، والقدرة الإنسانية تعد لا شيء بالنسبة للقدرة الإلهية ، ولا معنى لإضافة القدرة الإنسانية.

وفى هذا الصدد ينبغى أن نوضح أنَّ هذا الموقف السابق جاء لعدة ظروف:

أولاً :

تدهور الحضارة فى القرن الثامن الهجرى وانتشار أفكار الجبر كما مرآنفاً

ثانياً :

انتشار أفكار التصوف فى عصر التدهور الحضارى هو الذى أدى إلى القول بالجبر وبخاصة فى مذهب الأشاعرة لأن كثيراً من متكلمى الأشاعرة كانوا صوفية ، وكثيراً من الصوفية كانوا أشاعرة.(١)

وكون الإنسان يفعل بعد فى نظر الصوفية المتأخرين نوع من الشرك الخفى لأن التوحيد الحقيقى ليس امتداد الألوهية وليس قول لا اله إلا الله ولكن لا فاعل إلا الله والقدرة الإنسانية ألغيت تماما. ولقد اعتبر الصوفية المعتزلة مشركين ليس شرك عبادة الأوثان ولكن شرك عدد الفاعلين.

كما أننا نجد عند الإيجى هذا الكلام فهو صدى للأفكار فى عصره. لكن الإيجى جعل الإرادة مقدورة لله وحده لأنها ممكنة. وكل ممكن مقدور لله. فهو تعالى مريد

---

(١) : أحمد محمود صبحى : علم الكلام ، جـ٢ ، ص : ٢٩٥

لكل الكائنات غير مريد لما لا يكون منها. ثم يعود الإيجى فيتبنى موقف الأشعرى بصدد تكليف مالا يطاق فما دام لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه شيء ولا معقب لحكمه ، وأفعاله ليست معلمة بالأغراض فإن تكليف مالا يطاق جائز.(١).

تعقيب :

بعد هذا العرض السابق لموضوع : "الإرادة عند الأشاعرة" يمكننا أن نوجه بعض الانتقادات من جانبنا فنقول : ظن بعض الأشاعرة أن الايات التى تفيد نفاذ المشيئة تعنى أنَّ الله مريد للموجودات بأسرها ، سواء أكانت حسنة أم قبيحة . ذاته غير مريد لما لم يوجد سواء أكان حسنا أم قبيحاً. ويذهب ابن الوزير إلى أن هذا ليس حقيقة مذهب الأشاعرة وإنما قالوه على سبيل المعارضة للمعتزلة ، لأنهم يسلمون بأن الله تعالى يكره المعاصى ولا يحبها وفقاً لقوله تعالى : "كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها" (الإسراء : ٣٨).

وقوله تعالى : "والله لا يحب الفساد" (البقرة : ٢٠٥) وقوله تعالى : "لا يرضى لعباده الكفر" (الزمر : ٧).

لقد أراد الأشاعرة أن يمتدحوا الله بكمال قدرته ونفاذ مشيئته فذهبوا إلى القول : ما شاء الله أنَّ يكون كان وما لم يشأ أنَّ لا يكون. وذلك من فهمهم للآيات :

"ولو شاء الله ما أشركوا" (الأنعام : ١٠٧). وقوله تعالى : "فلو شاء لهداكم أجمعين" (الأنعام : ١٤٩).

ففى قول الحق سبحانه وتعالى : "لو شاء الله لكانوا" . وهذا أصح من قولهم : "ما شاء الله كان ومن لم يشأ لم يكن". وما أحسن الالتزام بنص القرآن الكريم وهذا ما أوضحناه فى حديثنا السابق عن الإرادة عند الأشاعرة.

فكمال الحق سبحانه وتعالى يستلزم كمال القدرة والعزة ، فإنما يستلزم قولهم إنَّ جميع ما يجرى فى سلطان الله إنما يقع بإرادته. ويستلزم إرادة الكفر والقبح. فورد النص بالإجماع بأن لا حول ولا قوة إلا بالله العظيم ، ولم يرد نص بعبارة لا كفر

---

(١) احمد محمود صبحى : علم الكلام ، الأشاعرة ، جـ٢ ، ص: ٢٩٥.

ولا معصية إلا بالله.

كما ظن قوم أن نفاذ المشيئة يستلزم الجبر ، وأن الله سبحانه وتعالى شاء أن يكون العباد مجبورين على أفعالهم ، وإنما شاء الله سبحانه وتعالى أن يكونوا مختارين.

ومما أدى إلى خلط كبير وغلط فأحسن أن يفهم من قوله تعالى : "خالق كل شيء" (الأنعام : ١٠٢). أنه خالق أفعال العباد.

ويوجه ابن الوزير إلى ذلك انتقادين :

الأول : يتصل بالالتباس اللازم من تطبيق العام على الخاص.

الثاني : الخطأ في وصف أفعال العباد بأنها مخلوقة.

فيقول الأشاعرة : ما شاء الله أن يكون كان . هذه قضية تقريرية.

أما قول القرآن : "لو شاء الله" أى عندما امتنعت المشيئة.

والذى يؤكد صحة ما نقول ما يذهب إليه علماء المعانى واللغة من أنَّ دلالة المطابقة اللغوية على العموم لا تدل على أبعاضه وجزئياته كما تدل على جملته. ومن ثم ينبغى ترك الإبتداع بالتخصيص فى مواضع العموم ، ولا يصح أن يستخلص الأشاعرة من فهم خلق الله لكل شيء أنه خالق أفعال العباد.

بينما لا توصف الأفعال ولا الأقوال بأنها مخلوقة. فلا يقول أحد خلقت كلاماً ، أو صلاتاً ، أو صياماً.

وإنما المقصود بالخلق هنا إيجاد الأجسام.

وأما قول الحق سبحانه وتعالى : "والله خلقكم وما تعملون" (الصافات : ٩٦).

يجب أن نوضح هنا سواء أكانت ما مصدرية أو اسم موصول بمعنى الذى ، فمقتضى الكلام أنكم مخلوقون ، والأصنام التى تعبدونها أيضاً مخلوقة. وهنا يأتى سؤال على سبيل الاستنكار والتعجب لفعل هؤلاء فنقول : كيف عبادة مخلوق لمخلوق؟! والملاحظ أن الأشاعرة انتزعوا من السياق على حسب هواهم وفهمهم للآية : "أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون". فالله سبحانه وتعالى خلقهم ولم

يخلق عملهم. فلو كان ذلك كذلك لكان حجة للمشركين على إبراهيم. تعالى اللـه عن قول الزائغين علواً كبيراً*.

يجيب أن ننبه هنا إلى أن الأشاعرة لا يذكرون الآية السابقة على هذه الآية ، كما أنهم لا يذكرون أنَّ إبراهيم عليه السلام كان يحارب قومه في ذلك الوقت. ولا شك أن هذا عيب فى معظم الفرق الإسلامية حيث إنهم يسترجون إلى هذه الآية ويأتون بها للدلالة على خلق الله للأفعال. ولو أنصفوا ما أحلوا ذلك ، وإنما المعنى أن الله سبحانه وتعالى خالق الأصنام التى هى من عمل العباد. ولو كانت الآية تفيد أن الله خلق أفعال العباد لما كانت حجة لإبراهيم الخليل على قومه كما أسلفنا فى ماضى قولنا.

إن أفعال العباد تسمى عملاً وفعلاً ولا تسمى خلقاً ولا تدخل تحت قوله تعالى : "خالق كل شيء".

لقد عبر الكتاب والسنة والصحابة وعلماء المسلمين عن أفعال العباد بأسمائها الخاصة بها وفعلهم وإخبارهم إياها دون خلق الله لها. فإذا قتل القاتل وجب عليه القصاص ، وإذا كفر الكافر وجب جهاده ، ولا يقول أحد إنَّ اللـه خلق القتل فى القاتل، وخلق الكفر فى الكافر.

كيف يضاف ذلك إلى من امتدح نفسه بأنه خالق لأفعال العباد؟

ثم كيف يضاف ذلك أيضاً إلى من امتدح نفسه بأنه أحسن الخالقين؟!

وكيف يقال عنه أنه خلق أفعال العباد بما فيها من ظلم وكفر وفحش؟!

لذلك ينبغى أن نفهم أانه لا يصح أن يضاف فعل العبد إلى الله ، كما لا يحسن ولا يصح أن يضاف فعل الله إلى العبد. كما لا يسمى العبد خالقاً ، كذلك لا تسمى أفعال العباد مخلوقة.

---

* إعترافاً منى بإسناد الحق لأهله فى تطور هذه الفكرة فأصبحت موضوعاً لدراستى إلى أستاذى الدكتور / أحمد محمود صبحى أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية عندما كان يحاضرنا فى السنة التمهيدية للماجستير .

حقيقية أنهم لا يقصدون ذلك ، غير أن اعتبارهم لها مجازاً ممكن أن يقع فيه الغلط.

من هنا يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج فى ذلك إلى دليل يهديه ، ولا معلم يرشده ، كذلك أنه مدرك لأعماله الاختيارية. يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ثم يصدرها بقدرة ما فيه. فالمؤمن كما يشهد بالدليل والعيان أن قدرة مكون الكائنات أسمى من قوى الممكنات. ويشهد بالبداهة أنَّ فى أعماله الاختيارية – عقلية كانت أو حسية – قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله. وقد عرف القوم شكر الله على نعمه فقالوا : لقد صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق من أجله. على هذا قامت الشرائع ، وبه استقامت التكاليف ، ومن أنكر شيئاً فقد أنكر مكان الإيمان من نفسه ، وهو عقله الذى شرفه الله بالخطاب فى أوامره ونواهيه.

نتائج عامه للبحث

نتائج عامة للبحث

بعد هذا العرض السابق لموضوع : "الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة" دراسة فلسفية إسلامية. يجب أن نلم فى هذه الخاتمة بأهم النتائج التى انتهينا إليها نلخصها فى النقاط التالية :

أولا :

الإرادة الإلهية عند المعتزلة حادثة . ويذهب المعتزلة إلى أن الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا فى محل. والإرادة الحادثة عندهم لها معنى واحد هو الخلق أو كلمة التكوين.

فإرادة الله غير المراد ، فإرادته لما خلق هى خلقه له ، وخلقه للشىء عنده غير الشىء ، بل الخلق عنده قول لا فى محل. حيث إنَّ المراد هو المحل أو الموضوع. وبذلك تكون الإرادة عند المعتزلة تنقسم إلى : إرادة لا فى محل ، وأخرى فى محل، وهذا هو رأى الغلاف.

والإرادة الحادثة عند المعتزلة ليست من صفات الذات ، لأنها لو كانت من صفات الذات لكانت أزلية. وإذا اتحد المراد بالإرادة لترتب على ذلك أن يكون المراد قديماً أزليا. ولما كان كل ما عدا الله فهو حادث كان مراده. ومن ثم كانت إرادته حادثة.

ومن دراستنا للإرادة عند المعتزلة اتضح لنا فى مذهبهم أنه لا يجوز أن يكون الحق تعالى مريد بإرادة قديمة ، ولا يجوز أن يكون مريداً لذاته ولا لعلة ، كذلك لا يجوز وصف الحق سبحانه وتعالى بأنه مريد لأنه فعل الإرادة.

بينما ذهب الأشاعرة إلى أن الإرادة الإلهية صفة قديمة أزلية زائدة على الذات كما هو شأن الصفات الحقيقية. وهى ممتنعة التبدل والزوال. وأن البارى تعالى مريد على الحقيقة.

لذلك يمكن توضيح مذهب المعتزلة والأشاعرة بصدد الإرادة الإلهية على النهج التالى : إنقسمت صفة الإرادة عند المتكلمين إلى ثلاثة أقسام :

(١) قسم يعتبرها وجودية (٢) قسم يعتبرها عدمية (٣) قسم يعتبرها مركبة مع إقرارهم جميعاً بكونه تعالى مريداً.

فأما القائلون بوجوديتها : فمنهم من قال : إنها عين الذات ، وهو قول ضرار من المعتزلة ، ومنهم من جعلها صفة زائدة غير العلم ، وهو قول الماتريدية والأشاعرة. ومنهم من قال : إنها علمه تعالى بما فى الفعل من المصلحة الداعية إلى الايجاد ، وهو قول أبى الحسين البصرى من المعتزلة. ومنهم من قال : إنها فى أفعاله تعالى علمه بها ، وفى أفعال الغير الأمر بها ، وهو قول الكعبى منهم.

وأما القائلون بكونها عدميه : كون الحق تعالى غير مغلوب ولا مستكره وهو قول النجارية, وأما من جعلها مركبة قال : علم الحق تعالى بما يصدر منه مع عدم كون الصادر منافياً له ، وهو قول الفلاسفة. وهذا ليس محل دراستنا

ولقد اختلف القائلون بكونها زائدة فقالت الكرامية إنها حادثة قائمة بذاته تعالى. وقال أبو على الجبائى وأبو هاشم وعبد الجبار من المعتزلة إنها حادثة موجودة لا فى محل. وهذا ما أثبتناه فى حديثنا السابق عن الإرادة عند العلاف. أما الأشاعرة كما مر بنا قالوا بالإرادة القديمة.

وهنا ينبغى أن نوجه بعض الانتقادات بصدد ما عرضناه عن الإرادة فنقول : إن قول ضرار من المعتزلة يمكن إبطاله وذلك بأنه يمكن أنَّ تعلم الذات ويشك فى كونها مريدة ، وهذا يفضى إلى أنَّ الإرادة صفة زائدة على الذات وليست عينها. وأما من فسرها بالعلم فلا يسلم قوله من الضعف والفساد أيضاً إذ أنَّ الإرادة مترتبة على العلم فهى إذن غيره ، وهى أيضاً غير الأمر ، فالبارى تعالى أمر الكافرين بالإيمان ولم يرده منهم ، فضلاً عن أنَّ الإرادة صفة تأثير ، والعلم صفة إنكشاف وإحاطة.

وأما من فسرها بأمر عدمى فيعارض الجماد والنائم فإنهما غير مغلوبين ولا مستكرهين مع عدم الإرادة.

وأما قول المعتزلة بحدوث الإرادة فى غير محل فليس عارياً عن البطلان أيضاً إذ يلزم منه عرض لا فى محل ، وأن نسبة مالا محل له إلى جميع الذوات سواء ، فإذا كانت الإرادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريداً بها أولى من كون غيره مريداً بها ، وكون ذاته تعالى لا فى محل ، كتلك الإرادة لا يوجب اختصاصه، لأن كونه لا فى محل أمر سلبى ، فلا يكون علةً للثبوت.

وأما الكرامية فيلزم مذهبهم جواز قيام الحوادث بذاته تعالى ، وهو باطل. وقد التزم الأشاعرة بمبدأ استحالة قيام الحوادث بذات البارى تعالى ، بل إن هذا هو مذهب عامة المتكلمين ولم يخالف فيه إلا الكرامية.

لذلك نرى الكرامية يذهبون إلى أن علم الله بالأشياء محدث وأن الحق سبحانه وتعالى بعلمه بعد وقع الشيء ففى قوله تعالى : "الآن خفف الله عنكم وعلم أنَّ فيكم ضعفاً"(الأنفال : ٦٦). لقد استند الكرامية إلى ظاهر السياق فقالوا على الله محدث.

والرد هنا على الكرامية بأن السياق فى القراءة غير السياق فى النزول. وذلك أنَّ الآية التى قبل هذه الآية نزلت فى عزوة بدر ، أما الآية التى تلى هذه الأية نزلت فى غزوة حنين. ومن هنا يتضح لنا أن الفرقة الوحيدة فى مذهب المعتزلة التى تقول بأن علم الله حادث هم الكرامية وليس هناك فرقة أخرى تقول بهذا الكلام غيرهم.

وهنا تسوية بين الله والانسان تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ولقد أثبتنا فى دراستنا للإرادة عند المعتزلة ما يرجع إليها ومالا يرجع. فالمحبة والرضا والاختيار مثلاً من الأمور التى ترجع إلى الإرادة بينما الشهوة والنفار لا يرجعان إلى الإرادة.

وكذلك دللنا على أن الإرادة لا يجوز أن تكون كراهة عارضين وجهة نظر شيوخ المعتزلة فى هذا الصدد منها إذا أراد أحدنا الشيء الذى له ضده أن يكون كارهاً أحدهما ، وكراهته له توجب كونه مريداً للضدد الآخر.

ويقال : إرادة الله عند الأشاعرة كراهيته لعدم هذا الشيء. كما أن أمره بالشيء نهى عن ضده. وإرادة الله سبحانه وتعالى واحدة محيطة بجميع مراداته ، على وفق علمه بها ، فيم علم كونه أراد خيراً أو شراً ، وما علم أنه لا يكون أرادا أن لا

يكون، فلا يحدث فى العالم شىء لا يريده ، ولا ينتفى مالا يريده. وعبارة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن التى نسبها الأشاعرة إلى السلف فهذه دعوى لموقفهم يعبرون فيه عن إجماع الأمة وسلفها وخلفها لإضفاء عدم شرعية على من خالفهم.

ولا شك أن موقف الأشاعرة هنا غير صحيح. إذا كيف يعبر موقفهم عن إجماع وقد خالفهم فى ذلك المعتزلة والشيعة والخوارج. وكذلك عبارة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فيها تحريف وذلك لخروجها عن النص القرآنى.

ثانيا:

الإرادة الإلهية عند المعتزلة حادثة تسبق الفعل بوقت قصير ، فى حين أن الإرادة عن الأشاعرة يرون أنها من صفات الذات ، وصفات الذات أزلية وليست حادثة. وعلى ذلك فإن الإرادة الإلهية عند الأشاعرة أزلية وشيوعها بالعلم.

كما أن الإرادة الإلهية لا تتعلق بالمعاصى من حيث كونها معاصى ، وكذلك لا تتعلق قدرته بأفعال العباد من حيث هى اكسابهم.

والإرادة عند الأشاعرة غير القدرة والعلم. بل هى صفة مغايرة لهما. فمن الواضح أن القدرة القديمة صالحة لفعل أحد الضدين على السوية ، فكما يمكن لها أن توقع هذا الضد يمكن أن توقع نظيره.. فالقدرة وحدها إذن غير صالحة للتخصيص ، وكذلك الأمر فى العلم إذا العلم تابع للإرادة ، فالعلم بأن الشىء سيوجد بدلاً من أن يعدم تابع للتخصيص. أى لتخصيص الإرادة له بهذا دون ذاك. فالعلم إذن وحده غير صالح للتخصيص ، ولابد من وجود صفة أخرى غيرهما ... وليس ذلك سوى الإرادة.

من هنا نستطيع القول بأن الأشاعرة يقولون بالإرادة الإلهية الكاملة ، أى أنه خالق لكل شىء الخير والشر على السواء. أما المعتزلة فكانوا ينظرون إلى الإرادة الإلهية على أنها محدودة بخلق الخير دون الشر. وهذا فى حد ذاته تحديد للإرادة الإلهية.

ومن هنا نشأ الخلاف بين متكلمى المعتزلة ومتكلمى الأشاعرة. فالبارىء سبحانه وتعالى مريد على الحقيقة عند الأشاعرة. بينما منع المعتزلة إطلاق لفظ

مريد على الحقيقة على الله وذلك لأن الإرادة في تصورهم تتضمن التردد والغرض – هذا بالنسبة للإرادة الإنسانية عند المعتزلة – وذلك كله غير جائز على الله تعالى.

ثالثا :

يعتبر المعتزلة أن إرادة الله توافق أمره ، بينما يذهب الأشاعرة إلى أن إرادة الله توافق علمه. فلما كان الله عالماً بكفر الكافر كان إيمانه محالاً. ولا يعقل أن الله يريد المحال. ومن ثم فإن الجمع بين قوله المعتزلة إن الله يريد من الكافر الإيمان، وبين كفره الحادث وفقاً لعلمه تعالى إنما هو محال.

ويجب أن نوضح هنا أن المعتزلة يجعلون الإرادة من صفات الفعل وليست من صفات الذات. وكذلك لا تشبه الإرادة بالعلم عند المعتزلة لأن العلم قديم بينما الإرادة حادثة. أما الأشاعرة فهم الذين يشبهون الإرادة بالعلم وأولهم الأشعرى ولذلك ينبغى أن نفهم أن الإرادة عند الأشاعرة مماثلة للعلم.

رابعا :

إن مشكلة الإرادة في الفكر الاعتزالى لم تحسم وذلك لأنه المعتزلة ربطوا الإرادة بالمحبة والرضا والمشيئة ، كما جعل المعتزلة الكراهة ضد الإرادة. بينما ربط الأشاعرة الإرادة بالعلم. وكذلك جعل الأشعرى العجز ضد الإرادة والموقف المنطقى لا يناصر الأشعرى فى هذا الصدد. وكذلك الموقف اللغوى أيضاً وذلك لأن العجز ضد الاستطاعة ، أما أخذه الآيات فعال لما يريد وذلك لكن يصف خصومة بنسبة العجز إلى الله.

خامسا :

لقد اتضح لنا من خلال الدراسة والبحث فى عرضنا لعموم تعلقات الإرادة الإلهية أن المتكلمين انقسموا بصددها. فمنهم من قال بأنه تعالى لا يريد الشرور والقبيح والسفه وهم جمهور المعتزلة. وهؤلاء بعقولهم وبمقولتهم القاصرة قد حدوا من سلطان الله عز وجل إذ جعلوا إرادته ومشيئته قاصرة. وهؤلاء إنما وقعوا فى ذلك نظراً لحكمهم على أفعال الله تعالى بعقولهم القاصرة وتأويلهم لآيات القرآن الكريم ، والتى تثبت عموم الإرادة بعلمهم العقلى القاصر. والذى أوقعهم فى هذا عدم

تفرقتهم بين الإرادة والمحبة والرضا. ذاهبين إلى أن من يـرد الشر أو السفه يكـون شريراً وسفيهاً. وأنَّ إرادة القبيح قبيحة.

أما الأشاعرة فقد قالوا بعموم تعلق الإرادة الإلهية. وفى قولهـم بـالإرادة القديمـة أنها لا تتعلق بالمراد من أفعال العباد من حيث هو فعل العبد وكسبه علـى الوجـه الذى ينسب إلى العبد ، وإنما تتعلق بفعل العبد من حيث تجدده وتحصيصــه بـالوجود بدلاً من العدم. وهو من هذا الوجه غير موصوف بخير أو بشـر ، أمـا الوجـه الذى ينسب إلى العبـد فهـو صفـة لفعلـه بالنسبة إلـى قدرتـه واستطاعته وزمانـه ومكانـه وتكليفه. وهو من هذا الوجه غير مراد للبارى تعالى وغير مقدور له. وإذن فلا يلزم ما ذكره المعتزلة من قياس الغائب على الشاهد.

من هنا نظر الأشاعرة إلى أفعال العباد من اعتبارين : فهى من جهة خلقاً للـه، ومن جهة أخرى كسباً للعبد.

فإرادة الله لأفعال العباد من حيث إنَّه خالقها ، أما من حيث هى مكتسبة ، ومـن ثم توصف طاعة أو معصيـة ، صلاحـاً أو فسـاداً ، فهـذا ينسـب إلـى الإنسـان ، لأن الإنسان هو مكتسبها ، ولذلك فإنَّ المعاصى لا تنسب إلى الله من حيث هى معـاصى وإنما تنسب لسبحانه من حيث هى أفعال مخلوقة لله. أما تقييم الأفعال من حيث هـى طاعة أو معصية ، صلاحاً أو طلاحاً ، فإنَّه يرد إلى العباد لا إلى الله. فاللـه خـالق الفعل والعبد مكتسبه.

والجدير بالذكر فى هذا المقام أن الأشاعرة أثبتوا الإرادة المطلقة للخالق بهيمنته وسلطانه على ملكه ، فلا يجرى فى ملكه تعالى شيء ليس فـى متنـاول إرادتـه. وإذا كانت الإرادة المطلقة لا تتعلق بالمراد إلا من حيث هو وجود وفاعليـة ، فإنَّـه يمكـن القول : إنَّ الخالق لا يصدر عنه إلا الخير لهذا العالم. فالوجود من حيث هـو وجـود خير وإنعام.

أما من حيث ما يخلعه عليه الإنسان من الأوجه والصفات يمكن أن يكون خـيراً كما يمكن أن يكون شراً. وعلـى كـل حـال فهـذا كسب الإنسـان حسبما يـرى الفكـر الأشعرى.

وإذا كان المعتزلة قالوا عن الصفة القديمة يجب عموم تعلقها بما تتعلق به ، فإن نسبتها إلى جميع الأشياء سواء ، فلا اختصاص لها بشيء دون شيء وإذن فالإرادة القديمة يعم تعلقها جميع مراداته تعالى ومرادات عباده. وفى الناس من يريد الحركة مثلاً ، وفيهم من يريد السكون إلى آخر هذه التناقضات. والإرادة يعم تعلقها هذا وذاك ، والقديم إذن مريد لإرادتيهما ومراديهما ، وما هو مراد يجب وقوعه فيؤدى إلى إجتماع الضدين فى حالة واحدة.

وهنا نجد مخالفة الفكر الأشعرى للفكر الاعتزالى بصدد هذا القول السابق فى جواب الأشاعرة حين قالوا : بأنَّه من غير المعقول أن تتعلق الصفة القديمة بعموم المتعلقات على الإطلاق ، بل الحق أن كل صفة يجب عموم تعلقها بمالا يتناهى مما يصلح لها من المتعلقات ، فالعلم يتعلق بالواجب والمستحيل والممكن ، والقدرة أخص منه إذ تتعلق بالممكن فقط ، والإرادة أخص منها إذ تتعلق بالمتجدد من الممكن ، هكذا فإنَّ كل صفة تتعلق بما يليق بها ويختص من المتعلقات.

ولا يسلم الأشاعرة أن ها هنا إرادتين للضدين ، بل ما علم الله وقوعه فصاحبه هو المريد ، وما علم الله عدم وقوعه فصاحبه غير مريد بل متمن ، وإذن فلا إشكال فيجوز أن تتعلق الإرادة القديمة بمعنيين : أحدهما : تمن وشهوة والثانى : إرادة.

<u>**سادسا :**</u>

أما بيان كون الإرادة واحدة فقد قيل : لو كانت متعددة لكان تعددها بتعدد متعلقاتها ، وما يصح أن تتعلق به الإرادة غير متناه تقديراً ، فلو تعددت بتعدده لكانت غير متناهية أعدادها تحقيقاً ، وقد قام الدليل على استحالة ذلك ، وإن تعددت بسبب تعلقها ببعض المتعلقات التقديرية ، فذلك يستدعى مخصصاً ، والقديم لا تخصص له بجائز دون جائز. فالرأى الحق أن يقال : لو كانت الإرادة متعددة ومتكثرة ، لم تخل تلك المتكثرات إما أن تختلف من كل وجه ، أو تتحد من وجهة وتختلف من آخر. فإن اتحدت من كل وجهة فلا محالة أن الإرادة التى أردناها ليست إلا واحدة منها والباقى ليس إرادة. وإن اختلفت من كل وجه فليس التكثير فيها فى

صفة الإرادة ، لضرورة أن حقيقة الإرادة ليست إلا حقيقة واحدة ، وإن اختلفت من وجه دون وجه فما به التكثر والاختلاف حينئذ لابد وأن يكون خارجاً عن صفة الإرادة. وعلى هذا التحقيق فالإرادة صفة واحدة لا انقسام فيها لا بالحد ولا بالكم وإن وقع التعدد فى متعلقاتها ، وتعلقها.

سابعاً :

لقد قدم المتكلمون من المعتزلة وغيرهم من الأشاعرة للإرادة الإلهية أدلة نقلية وأخرى عقلية. فمن الأدلة النقلية قوله تعالى : "إنما أمرنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" (يس : ٨٤). وقوله تعالى : "إن ربك فعال لما يريد".(هود : ١٠٧)

ومن الأدلة العقلية أن لو لم يكن مريداً لخلق جميع الممكنات التى وقعت ويقع لكان مكروها مقهوراً على فعلها أو بعضها فلا يكون تعالى متمكناً من الفعل والترك ويكون تعالى عاجزاً على دفع ما يقهره. ولو كان كذلك لما وجدت هذه الكائنات. ولكان عدم وجودها باطل بالمشاهدة. فبطل ما أدت إليه وهو كونه تعالى مكروهاً. ووجب اتصافه تعلى بالإرادة وهو المطلوب.

ثامناً :

يذهب المعتزلة إلى أن العبد فاعل لأفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه ، وقدم المعتزلة لذلك الأدلة النقلية والعقلية. فدليلهم النقلى قوله تعال : "من عمل صالحاً فلنفسه".

ودليلهم العقلى : لو لم يكن الإنسان موجوداً لعمله لما أثيب وعوقب ، أما كونه يثاب ويعاقب عليه فهو إذن موجد لعمله. من هنا يمكن إبراز النظرية الإعتزالية للفعل الإنسانى فى إتفاقهم جميعاً على أن أفعال الإنسان غير مخلوقة لله ، وأن أفعال العباد من تصرفهم.

ومن هنا جاء نقد المعتزلة لنظرية "الكسب" عند الأشاعرة. كما يرى المعتزلة أن العقلاء على اختلاف أحوالهم يعترفون بأن الفاعل المختار إنما تأتى أفعاله بحسب قصده ودواعيه.

ولذلك نجد المعتزلة على عكس الكثير من الذين خاضوا فى هذا المبحث ، فقد رأوا أن وصف الإنسان بأنه "فاعل" لأفعاله هذه ، إنما هو وصف على جهة المجاز وليس على الحقيقة لذلك لم يتحرج المعتزلة على أن يصفوا الإنسان بأنه خالق لأفعاله واستدلوا على ذلك من القرآن بقوله تعالى : "وتخلقون إفكاً" . وهذه القدرة التى أثبتها المعتزلة للإنسان والتى تبلغ حد الخلق للأفعال جاءت على سبيل المعارضة للأشاعرة.

وهنا ينبغى أن نوضح موقف المعتزلة بصدد الأفعال وذلك فى استشهادهم بآيات من القرآن الكريم أنهم لم يجعلوا الفعل مخلوقاً للإنسان على الحقيقة وإنما على سبيل المجاز.

من الخطأ لغويا أن يأتى المفعول به فعل من الأفعال. لذلك لم يقل المعتزلة بأن الأفعال مخلوقة ترجع إلى المعنى اللغوى. فالفعل خلق لا يأتى المفعول به فعلاً من الأفعال لا منسوباً إلى الله ولا إلى الإنسان. ولكن من الممكن أن يكون جسم أو عرض مثل السماوات والأرض والإنسان والحياة والموت .... الخ.

ولكن من كثرة إلحاح الأشاعرة على المعتزلة أنكم تنسبون الخلق إلى الإنسان كان رد المعتزلة بالنص القرآنى والدليل الغوى أن يكون الفاعل للفعل هو الإنسان. لذلك لا يمكن القول خالق لأفعاله وإنما فاعل لأفعاله لأن معنى الخلق لغوياً التشكيل وهو تشكل الأشياء. كذلك الفعل "خلق" لابد وأن يأتى المفعول به جسماً أو عرضاً وليس فعلاً من الأفعال كما أوضحنا فيما تقدم.

من هنا يذهب المعتزلة إلى أن الإنسان موجد لأفعاله خيرها وشرها.

ونريد الآن أن نقف على اتجاه آخر مضاد لاتجاه المعتزلة وهو اتجاه الجبرية ، فالجبر نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الله ، والجبرية فريقان ، أحدهما الجبرية الخالصة التى لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. والثانية الجبرية المتوسطة فهى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً.

ولقد كان الفعل الانسانى أساساً جوهرياً فى الفكر الإعتزالى ، وذلك فى كونه فعلاً ذاتياً محرراً غير مخلوق أو محدث فى الإنسان لا علاقة له لأى إرادة متعالية

فى خلقه. بمعنى آخر استقلالية الفعل الإنسانى. ولكى يكون مراداً للإنسان لابد وأن تجتمع فيه ثلاثة شروط : أن يكون عالماً بما يفعله ، ويكون له غرض ، ويكون مقصوداً بنفسه.

من هنا يمكن القول إن الإرادة الإنسانية عند المعتزلة إنما تعنى موقف الإنسان فى حرية الفعل من حيث تنفيذه أو العدول عنه بالكيفية ذاتها. والواقع أن حرية الإرادة تشكل ركناً هاماً فى نظرية المعتزلة ، لأن القول بالجبر يهدم أصولاً أربعة من أصولهم الخمسة ، ومن المعلوم أن المعتزلة اتفقت على أن العبد موجد لأفعاله خيرها وشرها ، ولذلك استحق على ما يفعله ثواباً أو عقاباً فى الدار الآخرة.

أما الأشاعرة لم تذهب مذهب الجبرية ولا المعتزلة إلا أنها مع ذلك لم تدرك الأمر على ما هو عليه فعلى مذهب الأشعرى الأفعال كلها مخلوقة لله على نحو ما يقررون ، غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل ، إذا أراده العبد ويسمى هذا الفعل حينئذ كسباً فيكون كما يقول الشهرستانى خلقاً من الله تعالى وإبداعاً وإحداثاً وكسباً من العبد. ولكن القدرة التى نسبها الأشعرى إلى الإنسان وسماها كسباً ، تقترن بالفعل ولا تسبقه ، وليس الأمر كذلك عند المعتزلة ، من حيث إنّ الكسب صفة الخلق ، والخلق والتقدير صفة الحق.

وإذا أردنا أن نستدل على أنّ للإنسان فعلاً اختيارياً لوجدنا القرآن الكريم مليئاً بالآيات الدالة على ذلك.

تلك إلمامه بموضوع : "الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة". دراسة فلسفية إسلامية، تناولنا فيها موضوع الإرادة عند هاتين الفرقتين من خلال وجهة نظرهما. وإعتمدنا فى هذا البحث، على إيراد الكثير من النصوص التى تدور حول هذا الموضوع. إذ أنها كانت المحور الأساسى الذى بنيت عليه البناء الفلسفى لهذا البحث.

والله سبحانه وتعالى هو الهادى إلى طريق الحق . يرشدنا إلى الصراط المستقيم.

مراجع البحث

مراجع البحث

(١) ابن تيمية :

(تقى الدين أبى العباس أحمد بن عبد الحليم) : الإرادة والأمر ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى (القاهرة : المطبعة الشرفية ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٢٣هـ).

(٢) ابن تيمية:

مراتب الإرادة ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى (القاهرة : المطبعة الشرفية، ط١، ١٣٢٣هـ).

(٣) ابن قيم الجوزية : (أبو عبد الله محمد بن أبى بكر) :

إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ، جزءان (بيروت ، لبنان : مؤسسة جمال، الطبعة الأخيرة ، ١٣٨١هـ/١٩٦١م).

(٤) ابن قيم الجوزية :

شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٧م).

(٥) أبو الحسن الأشعرى :

الإبانة عن أصول الديانة (دمشق : دار البيان ، ١٩٨١م).

(٦) أبو العلا عفيفى :

التصوف ، الثورة الروحية فى الإسلام (الإسكندرية : دار المعارف ، ط١ ، ١٩٦٣م).

(٧) أبو الوفا الغنيمى التفتازانى :

علم الكلام وبعض مشكلاته (القاهرة : دار الطباعة للثقافة والنشر ، ١٩٧٩).

(٨) الآمدى ، سيف الدين :

غاية المراد فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ، ١٣٩١هـ).

(٩) الشهر ستانى ، محمد بن عبد الكريم :

الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز الوكيل (القاهرة : مطبعة الحلبى ، بدون تاريخ).

(١٠) النيسابورى ، أبو رشيد :

المسائل فى الخلاف بي البصريين والبغداديين ، تحقيق معن زيادة ، ورضوان السيد (بيروت : معهد الإنماء العربى ، ١٩٧٩م).

(١١) النيسابورى أبو رشيد :

ديوان الأصول فى التوحيد ، تحقيق الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى بأو ريدة (القاهرة : دار الكتب ، ١٩٦٩).

(١٢) النيسابورى أبو رشيد :

من تراث المعتزلة فى التوحيد ، تحقيق الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة (القاهرة : المؤسسة المصرية ، ١٩٦٩م).

(١٣) إبراهيم البيجورى :

شرح البيجورى على الجوهرة (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧م).

(١٤) إبراهيم مدكور :

فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق (القاهرة : دار المعارف ، بدون تاريخ).

(١٥) أحمد محمود صبحى :

الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٩م).

(١٦) أحمد محمود صبحى :
علم الكلام ، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين ، المعتزلة ، الجزء الأول (الإسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٢م).

(١٧) أحمد محمود صبحى :
علم الكلام ، الأشاعرة ، الجزء الثانى (الإسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية، ط٤ ، ١٩٨٢م).

(١٨) أحمد محمود صبحى :
محاضرات فى علم الكلام (الإسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية ، ١٩٨٥م).

(١٩) أحمد محمود الجزار :
الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائرى (القاهرة ، دار الثقافة للنشر ، ١٩٩١م).

(٢٠) أحمد عبد الفتاح البرى :
مشكلة الحرية وعلاقتها بالسببية عند المعتزلة ، رسالة ماجستير ، غير منشورة بكلية الآداب جامعة الزقازيق بإشراف الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقى ، ١٩٨٩م.

(٢١) جميل صليبا :
تاريخ الفلسفة العربية (بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٨١).

(٢٢) حافظ أحمد حكمى :
٢٠٠ سؤال وجواب فى العقيدة الإسلامية (الإسكندرية : مطبعة الكاتب المصرى ، بدون تاريخ).

(٢٣) حسنى زينة :
العقل عند المعتزلة ، تصور العقل عند القاضى عبد الجبار (بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ط٢ ، ١٤٠٠هـ).

(٢٤) حسن محرم الحوينى :

قضية الصفات الإلهية وأثرها فى تشعب المذاهب والفرق (القاهرة : دار الهدى للطباعة ، ١٩٨٦م).

(٢٥) رجب محمود الديب :

فكر الإمام (الرازى فى الإلهيات ، رسالة دكتوراه ، غير منشورة بكلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٩١م).

(٢٦) زهدى حسن جار الله :

المعتزلة (القاهرة : مطبعة مصر ، ١٩٤٧م).

(٢٧) سلامة القضاعى :

البراهين الساطعة فى رد البدع الشائعة (القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٣٦٦هـ).

(٢٨) صدر الدين على بن أبى العز محمد :

شرح العقيدة الطحاوية ، حققتها جماعة من العلماء (الإسكندرية : دار وإحياء السنة النبوية ، ١٣٩٢هـ).

(٢٩) عامر النجار :

علم الكلام ، تعريفه وعوامل نشأته (القاهرة : دار المعارف ، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م).

(٣٠) عبد الجبار ، القاضى :

المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق الأب جورج القنواتى ، مراجعة أ.د/ إبراهيم مدكور ، إشراف أ.د/ طه حسين (القاهرة : وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، بدون تاريخ).

(٣١) عبد الجبار ، القاضى :

المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن أحمد ، تحقيق عمر السيد عزمى ، مراجعة أ.د/ أحمد فؤال الأهوانى (القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٥م).

(٣٢) عبد الجبار ، القاضى :
رسائل التوحيد والعدل "المختصر" ، جمع وتحقيق أ.د/ محمد عمارة ، الجزء الأول (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٧م).

(٣٣) عبد الجبار ، القاضى :
شرح الأصول الخمسة ، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٦٥م).

(٣٤) عبد الرحمن بدوى :
فلسفة العصور الوسطى المسيحية (القاهرة : طبعة سنة ١٩٤٢م).

(٣٥) عبد الستار الراوى :
فلسفة العقل ، رؤية نقدية للنظرية الإعتزالية (العراق : دار الشئون الثقافية، ط٢ ، ١٩٨٦).

(٣٦) عبد السلام محمد عبده :
علم التوحيد فى ثوب جديد (القاهرة : مطبعة الفجر الجديد ، ١٩٨٠م).

(٣٧) عبد الفتاح فؤاد :
ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى (الإسكندرية : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠م).

(٣٨) عضد الدين الإيجى :
المواقف (القاهرة : مكتبة المتنبى ، بدون تاريخ).

(٣٩) على سامى النشار :
نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، الجزء الأول (الإسكندرية : منشأة المعارف، ١٩٦٥).

(٤٠) الغزالى ، أبو حامد :
الأربعين فى أصول الدين ، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة : مطبعة الجندى ، ١٣٩٠هـ).

(٤١) الغزالى ، أبو حامد :

الإقتصاد فى الاعتقاد ، تحقيق مصطفى أبو العلا (القاهرة : مطبعة الجندى ١٩٧٢م).

(٤٢) فتح الله خليف :

علم الكلام (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٧٧م).

(٤٣) فخر الدين الرازى :

المطالب العلية من العلم الإلهى ، تحقيق أحمد حجازى (بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٩٨٧م).

(٤٤) فخر الدين الرازى :

أساس التقديس فى علم الكلام (القاهرة : مطبعة الحلبى ، ١٣٥٤هـ/١٩٣٥م).

(٤٥) فخر الدين الرازى :

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين (القاهرة: دار الكتاب العربى ، ١٩٨٤).

(٤٦) محمد خليل هراس :

شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية (القاهرة : دار الإعتصام للطبع والنشر ، ط٤ ، بدون تاريخ).

(٤٧) محمد عاطف العراقى :

تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٣).

(٤٨) محمد عاطف العراقى :

مشكلة الحرية فى الإسلام ، ضمن مجموعة دراسات فلسفية (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤م).

(٤٩) محمد عبده :

رسالة التوحيد (القاهرة : مكتبة القاهرة ، ط١٨ ، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م).

(٥٠) محمد عبده وآخرون :
مشكلات القرآن الكريم ومشكلات الحديث (القاهرة : مطبعة الإمام ، بدون تاريخ).

(٥١) محمد عزيز نظمى :
المدخل إلى الدراسات الإسلامية (الإسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ، ١٩٩٢م)

(٥٢) محمد على أبو ريان :
تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ط٤ ، ١٩٨٠م).

(٥٣) محمد على ريان :
محاضرات فى نصوص الفلسفة الإسلامية (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨١م).

(٥٤) محمد عمارة :
المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية (القاهرة : دار الشروق ، ط٢ ، ١٤٠٨هـ).

(٥٥) مصطفى حلمى :
منهج علماء الحديث والسنة فى أصول الدين (الإسكندرية : دار الدعوة للطبع والنشر ، ط٢ ، ١٩٩٢م).

(٥٦) مجلة المنار :
كسب الأشعرية والجهمية ، مذهب السلف فى الكسب ، العدد التاسع ، ١٩٠٦م.

(57) Montgomery (Watt) : Free will and Predestiation in early Islam, London., 1948.

(58) Macdonald, Development of Muslim the ology, New York.,1903.

فهرست البحث

فهرست البحث

الموضوع	رقم الصفحة

تابع فهرست البحث

الموضوع-
رقم الصفحة